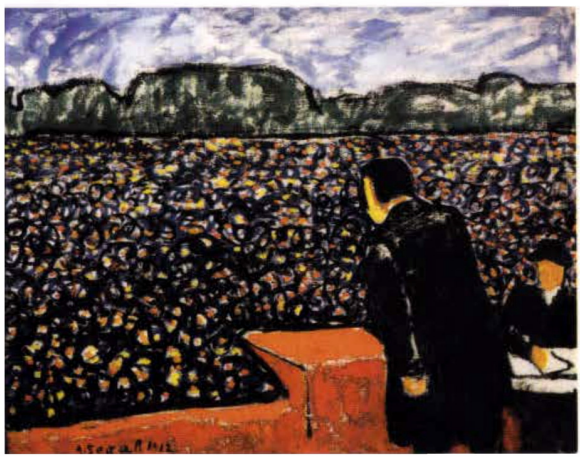
Boierii minții

Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor

Sorin Adam Matei



« Act și Fel »
compania

SORIN ADAM MATEI

BOIERII MINŢII

Intelectualii români între grupurile de prestigiu şi piaţa liberă a ideilor

compania
2004

ISBN 973–8119–83–2

Cuprins

Cuvânt înainte

Secretul sănătății sociale

- Profeți şi genii
- Cazul H.-R. Patapievici
- Grupurile de prestigiu româneşti sau de la mimarea societății civile la monopolul intelectual
- Clasele sociale şi societatea modernă în tradiția nemarxistă
- Mode, mănăstiri, ziare: grupurile de prestigiu în America
- Celebrităţile româneşti între piață şi grupurile de prestigiu

Paşoptismul liberalismul între colectivism şi elitism

Junimismul: un liberalism tehnocratic

Intelectualii ca leac pentru boala «formelor fără fond»

Constantin Dobrogeanu-Gherea: socialist, conservator, contemporan

O poveste românească despre globalizare

Pătrăşcanu: un marxist stalinist

Sinecură şi individualism: un nou etos românesc

Delimitări şi concluzii

Bibliografie

Cuvânt înainte

Volumul de față îşi propune să analizeze rolul intelectualului român în trecut şi astăzi. Abordarea este sociologică şi istorică, nu lipsită de sugestii dinspre antropologia culturală şi istoria ideilor.

Termenul «intelectual» are aici un înțeles bine definit. El se referă la elita umanistă şi ştiințifică de notorietate, care influențează, direct sau indirect, viața culturală, politică şi ideologică din România. E vorba de majoritatea scriitorilor, eseiştilor, jurnaliştilor şi editorilor de renume (de exemplu, Octavian Paler, Ana Blandiana, Ion Cristoiu, Cornel Nistorescu, Cristian Tudor Popescu, H.-R. Patapievici, Gabriel Liiceanu, Silviu Lupescu etc.), de segmentul de vârf al intelectualității academice, indiferent de specialitate (Eugen Simion, Andrei Marga, alți rectori şi administratori universitari cunoscuți), dar şi de acei politicieni care şi-au făcut un nume prin capital cultural (George Pruteanu, Adrian Păunescu, Corneliu Vadim Tudor, Emil Constantinescu, Răzvan Theodorescu etc.). Aceste nume reprezintă doar câteva repere – lumea pe care o am în vedere e diversă şi acoperă întreg teritoriul românesc. Termenul «intelectual» nu vizează deci toate persoanele cu studii superioare din România. Cei de care se ocupa această carte – agenți de influență în spațiul public – au o funcție similară cu cea a intelectualilor publici *(public intellectuals)* din America şi

îi compar, de altfel, cu ei în eseul de deschidere, «Secretul sănătății sociale». Acest segment al intelectualității româneşti se află sau doreşte să se afle în preajma puterii (universitare, culturale ori politice) sau să manevreze pârghiile ei. Subliniind aceasta caracteristică, dezvălui, de fapt, caracterul ofensiv al volumului. Cum se organizează intelectualii români pentru a accede la pârghiile puterii? Ce tipuri de relații sociale cimentează aceste grupuri? Ce ideologii şi ce idei le animă? Care sunt rădăcinile istorice ale acestor grupuri şi idei? Ce efecte au ele asupra vieții publice în România, văzută, totuşi, ca o societate modernă şi europeană?

Grupurile intelectuale de putere din România se structurează în «grupuri de prestigiu». Ele duc mai departe domnia lumii tradiționale, aristocratice şi instaurează o stare socială pe care eu o numesc «paramodernă», cu un picior în trecut şi unul în prezent. Această lume e împărțită între «boierii minții» – intelectualii publici – şi restul populației, intelectuală sau nu. În centrul ei se află ideea de «predestinare» şi «alegere», consacrată de privilegii dobândite prin «chemare» sau «naştere» (simbolică) în casta intelectuală.

Grupul de putere şi de influență intelectuală este structurat în jurul prestigiului membrilor. Prestigiul, deşi susținut prin admirația publică, nu este neapărat câştigat prin mijloace «democratice» ori prin jocul pieței, ci este generat prin accesul privilegiat la resurse intelectuale, aură şi prin «iluminare». În volumul de față descriu cum funcționează concret un grup de prestigiu, analizând modul în care Gabriel Liiceanu, folosind faima «grupului de la Păltiniş», l-a «confirmat» şi lansat cultural pe H.-R. Patapievici. În context arăt felul în care grupurile de prestigiu folosesc şi exploatează mecanismele pieței, contribuind astfel la deformarea generală a remodernizării lumii româneşti de după

1989.

Dincolo de funcționarea vieții culturale contemporane, cartea îşi propune să identifice tendințe durabile ale universului intelectual românesc. Alături de personalități din prezentul imediat, analiza îi prezintă, ca martori (C. Dobrogeanu-Gherea) ori ca înaintaşi (N. Bălcescu, C.A. Rosetti, Titu Maiorescu etc.), pe câțiva importanți intelectuali români. Cinci eseuri (despre paşoptism, junimism, intelectuali ca leac pentru boala «formelor fără fond», C. Dobrogeanu-Gherea, români şi globalizare) încearcă să demonstreze că dilemele culturale din prezent au rădăcini şi în bunele intenții din trecut. Fascinația intelectualilor români pentru controlul şi manipularea puterii – fără a fi originală – este legata de rolul pe care intelectualii l-au jucat în modernizarea țării. Închistarea lor în grupurile de prestigiu se datorează faptului că, pentru o vreme, ei au fost singura forță socială care a contat în România. Intelectualii au transformat această insularitate într-un cod social, preluând idei despre cum «trebuie organizată lumea» (ierarhic, elitar) atât de la predecesorii lor, boierii, cât şi de la contemporanii lor vest-europeni, mai ales de la romantici şi pozitivişti. Cercetând ideile paşoptismului şi ale junimismului, arăt ca aceste mişcări de idei, deşi promovau aparent o viziune modernă despre organizarea socială şi politică, ce punea accent pe valori ca libertatea şi egalitatea, au sprijinit în acelaşi timp idealuri politice naționaliste sau tehnocratice, apte să ducă la elitism şi grupuri închise.

La paşoptişti, conceptul de «geniu» şi cel de «individualitate» se confundă, individul putând fi numai de geniu. Individul de rând contează mult mai puțin decât cel de geniu în determinarea soartei națiunii. Mai mult, pentru că individul de geniu este o altă imagine a națiunii, a poporului, ideea de individualitate, în fapt, este golită de conținut. În ultimă instanță, individualismul paşoptismului – în măsura în care el

există – este o altă mască pentru colectivism. Națiunea, şi nu individul, este «polul tare» al lumii romantice paşoptiste; națiunea, şi nu individul, este adevăratul obiect al progresului şi al fericirii generale. Astfel, paşoptiştii au fost cei care au pus în circulație ideea că națiunea română este în mod tragic împărțită în două grupuri: masa «celor de rând» şi micul grup de «eroi» (politici, militari sau intelectuali).

Cu toate că ideea de individualitate este deturnată de la înțelesurile sale originare în discursul paşoptist, generația modernizării de la 1848 nu se sfieşte să facă uz de ea în eşafodajul ei politico-social. Individualitatea ca produs al geniului este văzută prin prisma unui etos de «erou civilizator». Indivizii sunt identificați cu liderii excepționali, îndeosebi cu cei militari, precum Mihai Viteazul. Regimul excepțional al existenței liderului îl pune pe acesta deasupra şi dincolo de controlul şi înțelegerea maselor, ceea ce conduce nemijlocit la o concepție elitistă despre organizarea socială: pentru ca o națiune să reuşească în istorie, ea are nevoie de lideri excepționali, ce se situează mult deasupra poporului. Paşoptiştii cred despre ei înşişi că au înzestrarea şi menirea cuvenite.

Junimismul, deşi critică paşoptismul, este elitist la rândul lui. El militează, adoptând un ideal intelectual pozitivist, pentru o lume condusă de specialişti şi de inşi cultivați, independenți economic. Junimiştii se percep ca un grup ales în viața politică şi socială a României, chiar dacă, într-un chip mai modest, îşi asumă numai rolul de specialişti. Conservatorismul junimist este, în fapt, o variantă de liberalism elitist, care îi privilegiază pe intelectuali.

Nu pun în cauză aici dreptul paşoptismului ori al junimismului de a-şi fi atribuit rolul de frunte în procesul de modernizare a țării. Mi se pare însă util să discut critic modul în care cele două grupuri s-au raportat la restul populației, încercând să analizez mai

ales în ce măsură idealurile elitiste au deformat idealurile moderne, cu precădere liberale, pe care ambele grupuri pretindeau că le promovează. O atenție specială este acordată transpunerii elitismului în termeni instituționali. Cel puțin înainte de 1945, grupul intelectualilor, indiferent de ideologie, a reclamat un acces privilegiat la pârghiile statului. Pentru a-şi consolida puterea, acest grup a căutat să întărească statul şi birocrația sa, ceea ce a slăbit societatea civilă. Mai mult, elita politică a devenit dependentă de stat şi de instituțiile lui. Pornind de la C. Dobrogeanu-Gherea, demonstrez ca teoriile autojustificatoare ale fondatorilor gândirii socio-intelectuale româneşti au dus la naturalizarea monopolului în arena socio-politică. Alegerea lui Gherea ca obiect de studiu nu este întâmplătoare. Fără să fiu marxist, am găsit în Gherea o foarte interesantă mostră de dialog interideologic, între stânga şi dreapta politică românească. Iar în eseul «O poveste românească despre globalizare» folosesc acest tip de discurs dialogic ca model pentru discursul despre modernizare în general. Un ultim eseu teoretic, consacrat structurii intelectuale a operei lui Pătrăşcanu, arată că aceasta se înscrie pe linia unui stalinism clasic, iar nu pe cea a proto-revizionismului marxist, cum s-ar putea crede.

În sfârşit, în eseul «Sinecură şi individualism: un nou etos românesc» încerc să expun modul în care societatea românească recentă a adoptat un ideal de viață care pune aspectul privat al existenței pe primul plan, reducând astfel potențialul de acțiune civică.

Cartea de față este rodul câtorva ani de meditație socială şi istorică şi nu doreşte să fie un exercițiu pur academic. Dimpotrivă, ideal ar fi ca ea să redeschidă o discuție care traversează granițele diverselor specializări şi grupuri despre rolul intelectualității române în societatea contemporana. Concepută în primul rând pentru publicul larg, dornic să înțeleagă cum

funcționează lumea intelectuală din România, ea nu i-a pierdut însă nicio clipă din vedere nici pe colegii sociologi şi istorici, pe studenți ori doctoranzi, profesori şi cercetători pentru care problemele culturii sunt un autentic domeniu de studiu.

Sorin Adam Matei
martie 2004

Secretul sănătății sociale

Între 1991 şi 2003 am locuit în patru țări şi opt oraşe. Am schimbat treisprezece locuințe şi am avut cam tot atâtea numere de telefon. Am ținut însă cât de cât, pentru o bună bucată de vreme, legătura cu câțiva prieteni din România. Foşti colegi de liceu, aceştia sunt membrii unui anume «grup de prestigiu» intelectual românesc: «grupul de la Braşov», creat prin acțiunea carismatică a lui Alexandru Muşina pe la începutul anilor ’80{1}. Nu vreau să spun cu asta că îmi arog vreun merit sau că apreciez acest grup mai mult decât altele, şi nici că-l pun pe vreun piedestal pe Alexandru Muşina, pe care îl respect, ştiind că are hibele lui, ca mine şi ca orice alt pământean. Nici nu reprezint vreo «diaspora» sau vreun «exil» – peripețiile mele personale au fost voluntare şi, cred, benefice mie. Recapitulez datele de pornire doar pentru a introduce în discuție ideea de «grup de prestigiu»{2}. Cu ajutorul ei voi încerca să explic unele dintre problemele sociologice cu care se confrunta cultură română. Care sunt formele, sociale în special, caracteristice grupurilor intelectuale care animă producția de idei din România? Cum sunt generate aceste forme şi care este raportul lor cu lumea românească, în general?

Un grup de prestigiu este o formă elementară de viață socială. Folosesc acest termen cu un înțeles sociologic precis, inspirat de ideea lui Max Weber despre «grupurile

de status» *(Stand)*[3]. Vreau, de asemenea, să sugerez astfel că intelectualii romani se află într-o stare «paramodernă», care combină trăsături de organizare socială tradiționale (corporatiste) cu elemente moderne[4]. Voi compara acest tip de sociabilitate cu aceea specifică societăților aflate într-o fază «târzie» de modernizare, structurate în clase, de pildă, cu cea din SUA. Voi folosi mediul american ca «tip ideal», nu ca model normativ, pentru că, aşa cum voi arăta spre sfârşitul acestui articol, societatea intelectuală americană nu este exclusiv o societate structurată în clase; grupurile de prestigiu există şi aici şi îşi au rolul lor.

Ipoteza mea centrală este aceea că grupurile de prestigiu caracterizează societățile paramoderne, printre care se află şi cea românească. Aceste societăți normează participarea la câmpul cultural, omologând «calitatea», valoarea de intelectual. În societatea modernă (mai ales în etapa sa «târzie»[5]), intelectualul se află, de obicei (dar nu întotdeauna), agregat într-o situație de clasă, ocupându-şi poziția şi reclamându-şi drepturile sociale prin cerere şi ofertă. În situația de clasă, individul este autonom şi separat de ceilalți membri ai societății, participarea la viața colectivă făcându-se în funcție de «cantitatea» de bunuri intelectuale produse sau deținute şi de valoarea lor pe piața culturală.

Ce se înțelege însă prin cel mai important termen pe care îl folosesc în demonstrația mea, acela de «grup de prestigiu»? În mod concret, într-un astfel de grup, membrii sunt prinşi într-o rețea de valori şi relații sociale care le dau identitate prin raportare la un grup de prieteni, maeştri, idei şi valori fixe. Un grup de prestigiu este, prin definiție, închis[6]. Accesul şi participarea la el se fac prin inițiere şi ritualuri (ucenicie, adunări închise, profesiuni de credință etc.). În plus, purtând blazonul grupului, membrii săi sunt

recunoscuți de alte grupuri, aliate sau rivale. Aceasta îi ajută sau îi împiedică să-şi facă drum în societate. Grupurile de prestigiu sunt specifice zonei sociale «paramoderne» pentru că, deşi funcționează într-o lume, în esență, modernă (rațională, secularã, egalitară – cel puțin la suprafață), se alimentează din valori ale societății tradiționale (medievale): onoarea, «alegerea» şi «predestinarea» socială. Ele se înscriu pe aceeaşi traiectorie social-istorică pe care se află societățile secrete şi înalta societate din secolul al XIX-lea, cu trupul în modernitate, dar cu sufletul în lumea apusă a «marii înlănțuiri a ființării» descrisă de Lovejoy[7], în care fiecare grup este văzut ca entitate diferită şi separată ontologic de celelalte.

Conform acestui model sociologic, criteriile de admitere în grup sunt subiective şi prescriptve: eşti ceea ce eşti pentru că ai anumite caracteristici presupus înnăscute sau pe care le-ai căpătat printr-un botez şi le exprimi apoi printr-un anumit comportament ori mod de viață[8]. Caracteristicile sunt prescriptive pentru că, odată dobândite, nu pot fi revocate printr-un simplu *fiat* administrativ.

Profeți şi genii

Grupurile de prestigiu nu sunt nici accidente istorice şi nici produsul unei conspirații, ci doar nişte caracteristici structurale ale unor societăți date. Deşi relativ dominante în prima fază a modernității (cuprinsă, cu variații locale, între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului XX) în Europa occidentală, ca un compromis între societatea tradițională şi cea modernă, grupurile de prestigiu au rămas un element de structură socială contemporană mai ales în societățile închise,

tradiționale sau moderne, autoritare sau comunitare cu puternice ierarhii sociale. Printre ele se numără regimurile autoritare din Asia şi Africa sau cele comuniste şi postcomuniste din Europa de Est. Aceste societăți cultivă ideea de «ordine naturală» (fiecare trebuie să-şi ştie locul său în lume) şi creează o mentalitate de subordonare şi de merit acordat, nu câştigat, pentru a accede la poziții superioare în colectivitate. Pentru apariția acestor grupuri, un factor favorizant, deşi nu determinant, este penuria de mijloace şi resurse productive, inclusiv în ceea ce priveşte producția de idei şi de capital intelectual. Datorită fie lipsei de bunuri şi instituții culturale, fie abundenței de persoane educate care nu pot participa la viața colectivă aşa cum le-ar permite «calificarea» lor, se naşte o stare de sărăcie a resurselor indispensabile valorificării şi reproducerii talentelor acestor grupuri. Această «sărăcie» facilitează crearea de monopoluri intelectuale, care constituie infrastructura materială (deşi nu şi cea spirituală) necesară naşterii grupurilor de prestigiu. Monopolurile sunt transformate în arme şi armuri de protecție împotriva altor grupuri intelectuale sau a ierarhiei social-politice.

Acestea sunt cauzele exogene ale grupurilor de prestigiu. Endogen, structura spirituală a grupurilor de prestigiu îşi are originea în ideea de «carismă». Carisma este o formă elementară de relație socială, în esență, nerațională. Ea structurează grupul în «aleşi» şi «suporteri», primii fiind înzestrați cu calități sau talente supraomeneşti (înțelepciune, sfințenie, farmec, curaj), presupus înnăscute, capabile să inspire şi să mobilizeze pe cei din urmă. O multitudine de activități umane pot intra în domeniul carismei (Weber menționează războiul, divinația, politica), dar activitatea intelectuală este, probabil, cea mai uşor de «recunoscut» ca un dar înnăscut, mai ales atunci când este asociată cu

activitatea artistică. Cum actele intelectuale sunt în esență «creatoare» (ele inventează situații şi modele ale realității acolo unde, până în acel moment, nu era «nimic»), ele sunt adesea văzute ca extraordinare. Este mai ales cazul creațiilor artistice în care personaje şi evenimente inexistente sunt inventate cu verosimilitatea unui lucru real. De aceea, originea operei de artă este în multe culturi văzută sub specia extraordinarului şi a înzestrării personale carismatice a artistului.

Grupurile de prestigiu se agregă în jurul carismei pentru a menține ideea artei ca act extraordinar. În culturile dominate de grupuri de prestigiu, educația însăşi este direcționată în aşa fel încât să satisfacă această credință, mai ales pentru că educația nedirijată (oficială sau neoficială) ar putea eroda rolul carismei în legitimarea ierarhiilor sociale, împrăştiind darurile «aleşilor» mulțimii. Prin urmare, tendința naturală a grupurilor de prestigiu este ori de a monopoliza actul intelectual şi educațional însuşi, ori de a nega capacitatea instituțiilor democratice, cu precăderea pieței şi a educației susținute de piață, de a consacra noi intelectuali aleşi[9]. În contextul grupurilor de prestigiu, actul intelectual devine deplin şi efectiv (deci, carismatic) numai dacă are loc într-un timp consacrat. Cei care îl execută trebuie să fie confirmați de grup în urma unui proces de inițiere şi de schimbare a identității. În procesul de achiziție a unei noi identități, intelectualul este purificat şi i se atribuie caracteristici carismatice proprii. Deşi până la «botez», nu i se recunoaşte nicio calitate intrinsecă, după «descoperire», membrul capătă dreptul la un anumit «talent», o caracteristică unică, superioară, care îl desparte de ceilalți pământeni în chip ontologic. Acest talent nu poate fi cultivat, el este doar descoperit, iar descoperirea este socială, este recunoaştere, ea nu poate fi autodescoperire. Weber afirma că pretenția carismatică se spulberă dacă talentul nu este recunoscut de

ceilalți{10}. De unde şi puterea grupului de a conferi identitate.

Poziția privilegiată pe care o oferă grupul unui membru al său, recunoaşterea «talentului» îi acordă acestuia dreptul de a fi unic, de a fi un individ. Desigur, este şi o contradicție. aici, căci aderarea la grup presupune pierderea individualității, uniformizare şi acceptarea unui model. Dar identitatea nu este la fel de importantă *în interiorul grupului* pe cât este în *exteriorul* său, în competiția cu alte grupuri şi, mai ales, în prezentarea în fața posibililor admiratori, cunoscători (diletanți), «suporteri». Aşa cum spuneam, nu există carismă fără recunoaşterea ei, iar «suporterii» sunt absolut necesari pentru întreținerea ei. Conform modelului lui Bourdieu pentru viața culturală paramodernă, participarea la grup se bazează pe stabilirea unui anume tip de monopol simbolic.

Cazul H.-R. Patapievici

Ascensiunea meteorică, urmată, la câțiva ani distanță, de o contestare vehementă, a cunoscutului autor de eseuri filosofice Horia-Roman Patapievici mi se pare un teren potrivit de analiză a fenomenului grupurilor de prestigiu în România, Cazul Patapievici permite investigarea modului în care se «nasc» cei cu aspirații intelectuale «superioare»{11}. H.-R. Patapievici, acum un faimos personaj cultural şi politic, a răsărit pe scena românească într-un mod foarte interesant, care a combinat mecanismele pieței şi ale culturii de senzație cu cele ale grupurilor de prestigiu. De formație fizician, la data lansării sale în lumina reflectoarelor autor al unui volum de eseuri, *Cerul văzut prin lentilă*{12}, Patapievici a devenit cunoscut publicului larg pentru că

ar fi fost ținta supravegherii serviciilor secrete româneşti în februarie 1995. Un anume căpitan Soare i-ar fi interogat pe vecinii săi de bloc, menționând că interesul său era legat de posibile tranzacții financiare ilegale{13}. Patapievici şi prietenii săi, în special cei de la Grupul pentru Dialog Social, susțin însă că motivația reală ar fi fost un virulent eseu împotriva preşedintelui României, Ion Iliescu, şi că ofițerul lucra pentru serviciul de pază şi protocol al preşedinției. Grupul pentru Dialog Social, al cărui membru relativ necunoscut la acel moment era Patapievici, a organizat imediat o conferință de presă, denunțând renaşterea practicilor poliției secrete comuniste. Aceasta a făcut din H.-R. Patapievici un obiect de interes public. Teama multor români că presupusa neutralizare a serviciilor de poliție politică, anunțată de guvernul de stânga care l-a executat pe Nicolae Ceauşescu, a fost strict formală părea acum justificată de lipsa de discreție a căpitanului Soare. Faima lui H.-R. Patapievici a atins însă apogeul după ce acesta a fost îmbrățişat de Gabriel Liiceanu, legatarul celui mai proeminent grup intelectual de prestigiu nemarxist, cel format în jurul lui Constantin Noica. Din variate considerente, Gabriel Liiceanu, la mijlocul anilor ’90 unul dintre cei mai importanți organizatori şi oameni de afaceri culturali români, a garantat imediat nu numai pentru integritatea şi victimizarea, ci şi pentru genialitatea lui H.-R, Patapievici. Editura Humanitas, condusă de G. Liiceanu, a publicat prompt două volume de H.-R. Patapievici: *Zbor în bătaia săgeții*{14} şi *Politice*{15}. Justificarea publicării volumului *Zbor în bătaia săgeții* o dă G. Liiceanu într-un text pe care îl citeşte la Târgul de carte de la Bucureşti, la 8 iunie 1995, text tipărit în revista *22* în săptămâna următoare (nr. 24/278, 14–20 iunie 1995). Acesta poate fi considerat scânteia ce a aprins întregul foc al faimei lui H.-R. Patapievici. G. Liiceanu începe prin a-şi cere scuze profunde pentru a-l fi ignorat, până atunci, pe H.-R. Patapievici (prima carte

îi fusese publicată de editura rivală Nemira): «Cum să îmi iert că în primă instanță am ratat *rendez-vous*-ul pe care altcineva mi-l dăduse scoțându-mi în față ocazia care îți purta numele? Că m-ai surprins somnolent şi nepregătit pentru această primă întâlnire?» Urmează o hiperbolică descriere a valorii lui H.-R. Patapievici. În final, acesta este văzut ca un profet, ca un mesia cultural român, a cărui menire este să salveze națiunea de ia dezastru: «Te îmbrățişez, dragul meu Kierkegaard bucureştean. De fapt nu, greşesc spunându-ți că eşti un Kierkegaard al nostru: am să spun mai degrabă despre Kierkegaard că este un fel de Patapievici danez. Căci ca şi tine Kierkegaard avea conştiința misiunii lui divine: aceea de a-şi trezi compatrioții. Şi ca şi în cazul tău compatrioții l-au batjocorit; l-au meritat tot atât de puțin pe cât te meritām noi pe tine».

Cărțile lui Patapievici au devenit un succes de masă, deşi criticile aduse volumului său *Omul recent*[16], în 2002, au pus în discuție faima şi calitatea operei sale[17]. Mulți cred că, în substanță, opera sa este o reacție exagerată împotriva valorilor moderne şi, în ton, o naivă pastişă a eseurilor generației anilor ’30 din România, mai ales a scrierilor lui Cioran şi Eliade[18]. Dar nu soarta operei lui Patapievici şi calitatea sa intrinsecă ne interesează aici, ci înțelegerea modului în care acest autor a devenit o personalitate culturală. Cum spuneam, înțelegerea fenomenului poate beneficia de ipoteza că Patapievici este produsul grupurilor de prestigiu.

Ele au contribuit la formarea personalității sale în durată, începând cu adolescența. Procesul este documentat în volumul autobiografic *Zbor în bătaia săgeții*[19]. Acest jurnal al «formării», cum îl intitulează autorul, deşi nu lipsit de calități literare, este adesea naiv şi prețios, ceea ce face din el un interesant document sociologic. Printre rândurile dedicate adolescenței (cele mai atinse de emoție), el lasă să se

întrevadă felul în care se nasc grupurile de prestigiu ca mecanisme sociale specifice câmpului cultural românesc. Patapievici vorbeşte aici explicit despre modul *deliberat* în care şi-a căutat talentul, «geniul», mai bine zis, prin îndelungi ritualuri. «Chemarea» şi confirmarea alegerii sale au loc în chinuitoare şi pretenţioase exerciţii spirituale de lectură, aparent fără nicio noimă. Volumele înşirate în jurnal sunt, pentru oricine a trăit în România anilor ’70–’80, un inventar al tuturor cărţilor reputate «dificile» şi/sau «disidente», care fuseseră editate cu oarecari sau mari eforturi. Respectiva reputaţie era adesea lipsită de vreo bază reală, alta decât ignoranţa – a publicului sau a cenzorilor – care le făcuse apariţia un coşmar – motivele erau clare numai pentru mintea încâlcită a activiştilor culturali. Semnificativ pentru această analiză este însă faptul că ambele caracteristici ale lecturilor ne trimit la ideea de cunoaştere secretă, iniţiatică. Aceasta este un ingredient necesar participării la un grup de prestigiu. De asemenea, tânărul filosof îşi găseşte identitatea numai în tovărăşia unor prieteni. Legături din liceu sunt ridicate la rangul de întâlniri astrale, tineri melancolici sunt descrişi ca profunzi gânditori, singurii care îl pot înţelege pe H.-R. Patapievici. Grupul dezbate probleme filosofice fundamentale, iar prietenii sunt instantaneu consacraţi genii, justificând astfel geniul central al cărţii{20}.

Desigur, acest tip de comportament pare mai degrabă specific vârstei. În definitiv, adolescenţa, ca ritual de trecere, are propriul ei dar de a crea grupuri închise, în care «secretul» maturizării este asimilat la adăpost de privirile, adesea «ostile», ale adulţilor, Este însă semnificativ faptul că, deşi grupul de prestigiu «biologic» se retrage în fundal, comportamentele asociate cu el nu dispar, ci sunt repetate în contextul altor grupuri. H.-R. Patapievici le reiterează atunci când îşi profesează admiraţia faţă de unul dintre reprezentanţii României culturale interbelice, Alexandru Paleologu, iar mai apoi

când se alătură grupului lui G. Liiceanu. Admirația reciprocă şi proclamarea împărtăşirii de la sursele ascunse ale cunoaşterii «drepte» (ortodoxă, clasică, platonică, «liberală» şi «esențială») continuă, proclamate în articolele şi intervențiile mediatice ale celor doi.

Interesant este că primirea în noul grup de prestigiu este însoțită de responsabilități social-politice din ce în ce mai mari, unele direct legate de G. Liiceanu. După primirea sa în «cercul iluminaților», H.-R. Patapievici devine, de pildă, director de colecție de carte la Editura Humanitas, condusă de G. Liiceanu. Faima sa este apoi convertită în capital politic, eseistul fiind în cele din urmă numit în Colegiul Comisiei Naționale pentru Studierea Arhivelor Securității, deci într-o funcție care ar fi putut întări poziția Grupului pentru Dialog Social şi a grupului de la Păltiniş în lumea culturală în intelectuală românească.{21}

În fond, cazul lui. H.-R. Patapievici este atât de interesant în schițarea unei sociologii culturale româneşti tocmai pentru că acceptarea şi promovarea sa s-au făcut numai parțial prin inițierea şi ucenicia caracteristice grupurilor de prestigiu. Lansarea sa s-a produs şi prin mass-media – o premieră în lumea culturală românească, marcând aparent intrarea României în lumea pieței şi a senzației. Patapievici ar fi trebuit să fie prima celebritate confecționată de piață, de senzațional şi de pofta de imediat a unei prese trăind de azi pe mâine, care anunță o piață capitalistă de valori. Cazul său este însă exemplar pentru modul în care structurile sociale româneşti, dominate de grupuri de prestigiu, influențează piața, schimbându-i funcția şi deposedând-o, cel puțin pentru o vreme, de puterea de a crea o nouă structură socială în România. Vom vorbi despre acest fenomen particular după ce încheiem discuția despre grupuri de prestigiu, modernitate şi clase sociale.

Grupurile de prestigiu româneşti sau de la mimarea societății civile la monopolul intelectual

Supraviețuirea şi forța grupurilor de prestigiu se bazează înainte de toate pe monopol. Monopolizarea canalelor de comunicare şi a cunoştințelor ori pretenția de a avea acces la cunoştințe şi chemări unice, destinate numai inițiaților, sunt centrale pentru membrii grupului care reclamă rolul de «aleşi», de «unşi» cu carisma culturii şi a geniului. Controlul cunoştințelor poate fi uneori chiar de natură fizică, aşa cum se întâmpla în anii ’80. Fenomenul este sesizat şi de Alexandru Muşina în eseul dedicat adoptării postmodernismului în România din cartea sa *Unde se află poezia?*[22]. Capitolul «Postmodernismul la Porțile Orientului» reia un articol lucid scris în 1986, în cea mai brutală perioadă a dictaturii ceauşiste. Muşina analizează modul în care un curent cultural atunci la modă în Occident a fost preluat ca armă de luptă împotriva *establishment*-ului cultural comunist din România. Postmodernismul era folosit ca mijloc de asigurare a identității unui nou grup de prestigiu, unul dintre puținele cu efecte benefice în cultura românească postbelică. Mişcarea era vag inspirată de anii ’60 din America şi a fost botezată anacronic «generația ’80». Deşi bine intenționată, nu s-a putut feri de păcatul tuturor grupurilor de prestigiu din România, acela de a-şi întări puterea politică pe scena culturală prin aproprierea unor calități şi autorități intelectuale bazate pe controlul a tot felul de monopoluri. Muşina aminteşte în articol un fenomen caracteristic culturii româneşti din anii ’80: se publicau cărți despre autori occidentali sau despre mode intelectuale din Vest (Freud, postmodernism ele.), înainte ca operele fundamentale ale acelor scriitori sau

curente să fi fost tipărite. Acest lucru era posibil pentru că exegeții autohtoni avuseseră privilegiul de a avea acces (uneori chiar de a controla accesul) la surse de informație din Vest ori de a se fi inserat în vreun circuit de lectură informal prin care cărți fotocopiate erau pasate din mână în mână, în câteva orașe mai importante din România.

Ducând analiza lui Muşina mai departe, pe teren sociologic, constatăm că generația '80 nu a fost inventatoarea acestui comportament monopolist, ba chiar a fost forțată să-l adopte. Luând în considerare dorința ei sinceră de a primeni. Atmosfera stătută din lumea literară românească, înghețată în utopii naționaliste sau moderniste preluate din anii '20 sau '30), îi putem chiar înțelege machiavelismul de a-şi fi întărit legitimitatea prin monopolul unui discurs «postmodernist».

În fond, construindu-şi o identitate prooccidentală, inadmisibilă din perspectiva clasei politice de atunci, marxist-naționaliste, generația '80 crea un spațiu social şi de legitimitate culturală alternativ, neincorporabil şi necumpărabil de către puterea timpului.[23]

La acest exemplu aş putea adăuga alte exemple de control monopolist mult mai evident, care arată cum grupurile de prestigiu românești au manipulat sursele de informare pentru avantaje personale sau pentru distrugerea unor inamici intelectuali. Doi istorici de faimă (comunistă), Mircea Muşat şi Ion Ardeleanu, au publicat la mijlocul anilor '80 o serie de fascinante documente despre perioada interbelică, adunate în volumul *România după marea Unire*[24]. Ironia este că o făceau profitând de poziția lor de cenzori ideologici ai producției de carte istorică românească. Opera lor este cea mai pură expresie a monopolului intelectual. Cei doi împiedicau publicarea unor volume sau tăiau pasaje din diferite cărți, pentru a prelua şi topi în tomul lor

materialele cenzurate. Cartea apare, de aceea, ca o stranie colecție de documente, prost sau deloc citate. Citite astăzi, cele două volume ale cărții par să fi fost alcătuite de nişte compilatori medievali, care adună între două coperte, în absența conştiinței dreptului de autor, tot ce le cade sub mână. În spațiul românesc, opera celor doi cenzori va rămâne, probabil, în anale, alături de manuscrisul cronicilor româneşti din secolul al XVII-lea, rescris de «băsnuitorul» Misail Călugărul. Cu toate acestea, «prestigiul» şi puterea celor doi erau de netăgăduit – stă mărturie faptul că, în 1988–1989, volumele erau de negăsit în librării. Chiar şi astăzi, o pagină de Web a Mişcării legionare{25} şi un îndrumar bibliografic pentru examenul de licență la Facultatea de Istorie a Universității «Ştefan cel Mare» din Suceava{26} menționează acest volum ca pe o resursă de valoare.

Lucru tulburător, reflexul fenomenului de monopolizare a cunoştințelor prin inserarea sa în circuitul normal dintre autorii originali şi public se manifestă şi azi, într-un mod un incredibil de naiv. Recent, ministrul Sănătății, Mircea Beuran, profesor universitar la Universitatea de Medicină din Bucureşti, a fost acuzat şi găsit vinovat de publicarea unor proceduri de îngrijire medicală franceze şi americane sub numele său şi al altor colaboratori. Ministrul s-a apărat, cel puțin parțial, spunând că a avut un contract de traducere cu editura franceză. Cărțile însă erau, evident, publicate ca şi cum doctorul Beuran şi colegii săi erau autorii originali. Ei nu făceau, de fapt, decât să continue mecanic o procedură de «publicare» şi construire de prestigiu academic din anii comunişti. În acei ani, mai ales către sfârşitul regimului, din piu ina reducerii drastice de importuri de carte, dar şi a stagnării ştiinței medicale româneşti, pusă în imposibilitatea fizică de a face cercetare de vârf, unii universitari au profitat de ocazie pentru a publica, în nume propriu, diferite traduceri. Acestea erau girate de apartenența

respectivilor medici la un grup intelectual închis (elita universitară), care, între anumiți parametri, nu era verificat de nimeni sub raportul autenticității actului lor intelectual. Ca multe alte grupuri de prestigiu, doctorii de vârf își construiau prestigiul prin putere.[27]

Bazându-se pe forța prestigiului acestui grup și pe siguranța dată de intrarea în rutină a procedurii, Beuran nu a ezitat să urmeze calea bătută a consacrării prin monopol. Pasul său, deși aparent garantat de tradiție, a fost însă unul greșit. Deși la foarte mulți ani după schimbările din 1989 și după comiterea plagiatului, piața, îndeosebi cea jurnalistică, a pus în lumină cazul Beuran (există, poate, și implicații politice, având în vedere faptul că dr. Beuran era ministru la data la care a fost acuzat de plagiat). Medicii din conducerea Universității de Medicină din București au hotărât eliminarea lui Beuran din rândurile lor, nu fără unele ezitări. (Beuran a fost reinstaurat la catedră printr-o hotărâre judecătorească despre care unii jurnaliști din România spun că a fost luată în urma unor presiuni politice.)

Monopolizarea ideilor și coalizarea intelectualilor în grupuri de prestigiu nu se face însă neapărat prin forță ori prin controlul fizic al resurselor. De cele mai multe ori, controlul se întemeiază pur și simplu pe prestigiu printr-o judecată ce se mișcă într-un cerc vicios – lucru tipic în societățile paramoderne: ești prestigios pentru că ai fost iluminat și ești iluminat pentru că ești prestigios. Prestigiul este o sursă morală de legitimare pentru că este întemeiat pe o formă sau alta de carismă, dobândită prin pretenția, reală sau imaginară, de iluminare, de acces direct la forme superioare de cunoaștere și înțelegere. Folosesc din nou termenul lui Max Weber, desemnând un tip de relație socială stabilit pe baza inspirației, a unui «dar divin», al cărui posesor este în mod natural îndreptățit la recunoaștere și ascultare. Iluminarea în sine nu este democratică – ești cooptat

numai dacă ai un semn de alegere. Cum cercuri vicioase de acest fel nu se pot susține la infinit, cineva trebuie să-i aleagă pe candidații la iluminare. Acesta este, de obicei, un mandarin ai unui grup de prestigiu existent care, ca un maestru al budismului tibetan, este permanent în căutare de noi încarnări ale lui Buddha. În cazul lui H.-R. Patapievici, rolul a fost, evident, jucat de G. Liiceanu.

Deşi această analiză pare a viza persoanele, ea are – trebuie să repet – ambiții sociologice, nu etice. Procesele pe care le descriu aici sunt de esență socială. Grupurile de prestigiu nu sunt, prin definiție, «rele». Aş include aici şi pe H.-R. Patapievici şi grupul de la Păltiniş. Comportamentul lor şi al altor grupuri similare, atâta timp cât acestea s-au opus puterii comuniste, a avut efecte de cele mai multe ori parțial benefice în cultura şi în societatea românească, mai ales în anii ’80[28]. Şcoala lui Constantin Noica de la Păltiniş, Cenaclul de Luni, Cenaclul Junimea, grupul din jurul lui Călin Vlasie de la Piteşti, diversele grupuri de la Iaşi sau de la Cluj, variatele grupuri şi mişcări science-fiction, cercurile de yoghini şi de practicanți ai artelor marțiale – fiecare a servit, într-o formă sau alta, ca grup de prestigiu, de inițiere, în care membrii îşi căutau refugiul în fața unei lumi în avansată descompunere. Participanții găseau în aceste forme de asociere experiențe necotidiene, identități speciale, şi erau animați de credința că ei şi numai ei au găsit salvarea. Merită spus că aceste grupuri au servit, în vidul social românesc din anii ’80, drept surogat (un lucru pozitiv, în ciuda termenului peiorativ) pentru atât de clişeizata, după 1989, societate civilă românească.

Alte grupuri însă, îndeosebi cele asociate cu structuri de putere şi represiune, au avut un profund efect negativ. Deşi asemănătoare, în structura lor sociologică, grupurilor deja amintite, ele se bazau pe un set de monopoluri şi corpuri de cunoştințe secrete furnizate de

partidul comunist sau de Securitate şi serveau direct statul totalitar. Principalul lor efect negativ era acela că foloseau monopolurile pentru a demasca şi intimida alte grupuri, mai ales cele care se opuneau comunismului. Grupul de la revista *Săptămâna*, de pildă, colabora direct cu Securitatea şi avea monopolul discreditării disidenților români refugiați în Occident sau a celor ce făcuseră «imprudența» să ridice vocea şi să rămână în țară{29}. Redactorii şi colaboratorii acestor publicații erau singurii îndreptățiți să comenteze emisiunile postului de radio Europa Liberă, a căror ascultare (supremă ironie!} era ilegală în România. Grupul din jurul poetului Adrian Păunescu şi cenaclului «Flacăra» îşi rezervase monopolul discursului naționalist-nativist, având la începutul anilor ’80 controlul unei publicații de mare tiraj, al singurului concert «pop» din țară şi al unei emisiuni de televiziune difuzată la o oră de vârf. Rolul său era acela de a insera în subconştientul maselor ideea că singura modalitate de gândire este cea naționalistă.

Majoritatea celorlalte grupuri a încercat însă să clădească o barieră de valori individuale şi sociale (artă, erudiție, prietenie, curaj, individualism), înscrise în «constituția» lor, care să contracareze strânsoarea de cleşte a statului totalitar{30}. Rolul le-a fost consolidat şi de faptul că serveau pentru mulți drept grupuri de imediată referință socială, familia însăşi fiind, în România, într-o profundă criză. Familia românească, forțată să adopte din ce în ce mai mult un rol public – datorită delegitimării spațiului public oficial, confiscat de partidul comunist, devenise o verigă într-o uriaşă confederație de «familii» cvasimafiote, aflate într-o luptă oarbă pentru supraviețuire. Era o situație asemănătoare cu aceea pe care Banfield o descria în sudul Italiei, numind-o «amoralism familial»{31}. În aceste condiții, intelectualii se simțeau, probabil, mai acasă între egalii lor morali decât în familiile lor reale, măcinate de un etos din ce în ce mai distructiv.

Modul închis şi elitist în care aceste grupuri s-au structurat în jurul ideii de privilegiu, de «luminare», de «onoare» ori «cunoaştere» a fost însă numai parțial rezultatul presiunilor şi intoleranței sociale ce le înconjurau. Istoria românească are şi ca un cuvânt de spus. Reacția lor de a se închide ca scoicile, ascunzând înăuntru reale ori imaginare perle de cultura şi ideație, vine, din păcate, dintr-un trecut intelectual românesc moştenit de la paşoptism şi primul junimism. Aşa cum voi arăta în eseurile ce urmează, grupurile de prestigiu au apărut şi ca urmare a procesului de modernizare din România. Acesta a avut loc prin importul de instituții occidentale de către o clasă aristocratică semideschisă care, ca să supraviețuiască modernizării, a încercat să îşi schimbe etosul şi valorile, să treacă de la cele feudale la cele intelectuale. Procesul a fost numai în parte încununat de succes: aristocrația română a devenit o clasă conducătoare modernă prin intelectualizare, dar intelectualitatea care s-a născut din ea a căpătat la rândul său caracteristici paramoderne, aristocratice. Ideile de privilegiu şi de grup închis, specifice aristocrației, au supraviețuit mult după anii 1860, care au marcat prima despărțire românească de lumea tradițională. Aşa cum s-a întâmplat în multe țări vecine, procesul a însemnat nu înlocuirea unui etos premodern cu altul modern, ci combinarea acestora. În esență, însăşi construcția României moderne s-a bazat nu pe naşterea unei clase burgheze, ci pe naşterea grupurilor intelectuale reformatoare (analizată în eseurile consacrate în acest volum paşoptismului şi junimismului). Clasa intelectuală română şi-a asumat rolul conducător şi s-a legitimat în fața poporului nu în numele intereselor şi puterii sale economice, ci pe baza «monopolului» asupra variatelor ideologii şi «ştiințe reformatoare» – în esență, pe baza privilegiului grupurilor intelectuale ce o compuneau.

Clasele sociale şi societatea modernă în tradiția nemarxistă

Societatea românească, cu grupurile sale intelectuale bazate pe prestigiu, se află într-o problematică relație cu societatea modernă, unde vorbim despre indivizi şi despre clase. Conceptul de «clasă» nu trebuie însă redus la modelul marxist, cu care este, din păcate, aproape întotdeauna confundat. Deşi marxismul se alătură proiectului analitic al sociologiei clasice europene{32}, sesizând relația dintre structurile materiale, ori diviziunea socială a muncii, şi structura socială, acesta este diferit de sociologia clasică europeană prin judecata de valoare (negativă) pe care o aplică claselor. În sociologia tradițională, grupurile sociale ale lumii moderne sunt unele, iar nu unicele, categorii morfologice sociale. În plus, ele sunt doar nişte concepte, nişte judecăți de existență; ele nu sunt încărcate cu conotația ideologică a exploatării, ca la Marx, în *Ideologia germană*{33} sau, mai ales, ca în *Manifestul Partidului Comunist,* în care se afirmă răspicat că istoria tuturor societăților este istoria luptei de clasă{34}, Pentru sociologii nemarxişti, clasa socială nu conține decât un anumit miez social, dictat de realitățile mentale şi materiale ale epocii moderne. Pentru ei, societatea modernă, singura împărțită în clase economice, este un agregat de funcțiuni şi indivizi, separați în sine, dar uniți prin locul lor în diviziunea muncii şi a ocupațiilor{35}.

Participarea la o clasă reprezintă, în fond, poziția individului în structura socială (bogat/sărac, muncitor/ funcționar, țăran/orăşean). În plus, clasele sociale sunt caracteristice societăților ce funcționează pe baza economiei de piață. Pentru Marx, clasele transcend istoria modernă, pentru că toate societățile sunt

controlate de interese economice[36]. Din perspectiva unei sociologii atente la specificul fiecărei epoci, este incorect să vorbim, de pildă, despre clase pur economice în societatea feudală.[37] în acest context istoric anume, avem de-a face cu cele mai pure grupuri de prestigiu ori cu alte instituții bazate pe onoare, pe cunoaştere, pe proprietate funciară consacrată de serviciul public, ori pe toate acestea la un loc. Clasele «adevărate» apar numai în societatea modernă, odată cu formele generalizate de diviziune socială a muncii şi cu apariția individualismului. Ultimul element – conştiința individualității autonome în rândul celor pe care îi considerăm membri ai unei clase – deosebeşte foarte clar clasele de grupurile de prestigiu: o clasă socială, spre deosebire de un grup de prestigiu, nu este o comunitate, în interiorul său nu se produc ataşamente subiective ori legate de valori.

Clasele sunt mai degrabă un construct statistic, cum spune Weber, sunt probabilitatea ca veniturile şi ocupațiile unui individ să se afle într-o «anumită relație cauzală cu şansele sale în viață»[38]. Individul în cauză are unele şanse să ocupe o poziție sau alta în ierarhia socială, dar aceasta nu înseamnă că el şi trebuie să ocupe această poziție. Cum clasele nu sunt comunități, ele nu creează identități obligatorii, aşa cum fac grupurile de prestigiu, aristocratice sau nu. Conceptul de clasă socială nu este, de fapt, o unitate ontologică (esențială), aşa cum este grupul de prestigiu, ci doar una taxonomică; este o denumire dată convențional unui grup de persoane. În societatea modernă, în special în etapa sa târzie, unitatea ontologică (esențială) este individul. Caracteristicile sale personale creează premisele acțiunilor lui şi, în ultimă instanță, duc la acțiuni sociale. Aceste acțiuni nu sunt însă total voluntare – nimeni nu acționează după capul lui. Aici intervine piața[39]. Indivizii acționează într-o manieră mai mult sau mai puțin probabilă, în funcție de poziția lor pe

piață, de ceea ce au de oferit şi de ceea ce societatea – înțeleasă ca mecanism de cerere a respectivului produs – hotărăşte că valorează ceea ce individul are de oferit. Acest mecanism nu elimină comportamentele aberante şi actele de voluntarism, dar cei care le practică se vor izbi de legile pieței şi vor fi eliminați.

Modernizarea socială şi naşterea claselor, pe fondul creşterii în importanță a individualismului, nu este însă un proces lin. În fapt, modernitatea deplină, cea în care grupurile sociale şi, mai ales, cele intelectuale sunt atomizate şi «înmuiate» de piață, a devenit o realitate numai în urma revoluțiilor sociale şi intelectuale de după cel de-al doilea război mondial. Numai modernitatea târzie, cum o numeşte Giddens{40} – cu trăsăturile ei determinante: hiper-individualism, mobilitate şi relativism social, egalizare a gusturilor şi tradițiilor – a instaurat un adevărat regim «de clasă» în lumea intelectuală occidentală, mai ales în țările. anglo-saxone. Revoluția «expresivă» a anilor ’60 a avut un rol hotărâtor în acest sens. Aşa cum arată Robert N. Bellah şi colegii săi{41} ori Robert Wuthnow{42} pentru America, această evoluție, accentuând ideea că fiecare ins e ponorul unei revelații unice a existenței, a dus la o formă de individualism extrem şi a impus ideea ştergerii distanței dintre creatorii şi consumatorii de cultură, căci, într-o lume de indivizi unici şi irepetabili, orice experiență este valoroasă. În plan intelectual, această schimbare socială a provocat democratizarea demersului artistic şi intelectual, făcându-i pe «autori» egali cu consumatorii produsului lor{43}. Ceea ce a dus la instaurarea popularității – văzută ca aprobare venită din partea «egalilor» – ca unic criteriu de valoare.

În lumea modernității târzii, individualismul lucrează mână în mână cu piața, ceea ce atrage după sine transformarea tuturor grupurilor sociale şi, mai ales, a celor care erau în mod tradițional organizate ca grupuri de prestigiu, în clase. O asemenea etapă smulge

grupurile de prestigiu din starea de paramodernitate pe care o descriam pentru România contemporană. Pusă în acest context istoric, situația sociologică a grupurilor intelectuale româneşti se află încă la momentul occidental 1930–1950, de dinaintea exploziei individualismului şi a transformării grupurilor intelectuale în clase depline. Sub acest aspect, situația românească nu trebuie văzută numai ca o formă de «supraviețuire» a unui trecut foarte îndepărtat, ci mai ales, ca o rămânere în urmă, relativă, față de Occidentul intelectual modern târziu{44}.

Paramodernitatea românească se deosebeşte însă de cea occidentală nu numai prin decalajul temporal (relativ), ci şi prin relația fundamentală dintre grupurile de prestigiu şi piață, dintre ele şi situația de clasă. Dacă în Occidentul contemporan, clasele intelectuale sunt dominante, deşi grupurile de prestigiu nu au dispărut, în România, piața de idei este dominată de grupurile de prestigiu, iar o «clasă intelectuală» (în accepțiunea pe care am propus-o) este încă incipientă.{45} Piața de idei în lumea occidentală (cu precădere în cea americană, pe care şi cunosc mai bine), este bine definită şi chiar separată de cea a grupurilor de prestigiu, cele două aflându-se într-o tensiune creatoare. Aici, clasa intelectualilor de piață şi membrii diferitelor grupuri de prestigiu se află într-o confruntare permanentă şi participă la jocul de influențe, reflectând astfel emanciparea modernității de inerția tradiționalismului. David Brooks{46} şi Richard A. Posner{47} – doi analişti de frunte ai fenomenului cultural american, deşi manifestându-şi mai degrabă nostalgia după grupurile de prestigiu decât entuziasmul față de naşterea unei piețe de idei controlate de popularitate – constatau că «intelectualii publici» de peste Ocean{48} se comportă pe zi ce trece mai mult ca nişte antreprenori de idei decât ca nişte profeți, după cum ne obişnuise tradiția. Ei nu detestă popularitatea oferită de piață, ci o îmbrățişează.

Analizele lor, ca şi a lui Jacoby, de acum 17 ani[49], pun în lumină faptul ca dominația grupurilor de prestigiu asupra lumii intelectuale americane a apus în anii ’60–’70, odată cu dispariția unor marcanți critici sociali şi literari: Lionel Thrilling, Hannah Arendt, Irwing Howe şi Sidney Hook. În locul grupurilor conduse de ei a apărut o cacofonie de voci, fără autoritate «miruită» de la New York, unele venite din expertiză academică «tradusă» pe înțelesul marelui public, altele născute în eter, prin posturi de radio şi televiziune (medii ce au devenit mai recent nu numai «aspersoarele» modei de divertisment, ci şi ale celei culturale). Posner arată însă – fără a exploata această descriere pe deplin – că lumea americană a ideilor a devenit un univers structurat pe paliere, în care piața largă, populară e dominată de o clasă intelectuală – am adăuga noi, caracterizată de un amestec de ideologii, ce coexistă cu cercul intelectual restrâns a ceea ce a mai rămas din grupurile de prestigiu, dominate de ideologi de stânga.

Din analiza lui Posner a câmpului cultural american aflăm că ziarele şi revistele ce se adresează publicului nespecialist *(Wall Street Journal, Național Review, The New Republic, New Yorker* etc.) sunt dominate de intelectuali-politicieni, care trăiesc din scris şi publicații personale, în timp ce revistele de ştiințe sociale, «umanioare» şi drept ascultă de intelectuali neamericani, stipendiați de universități. Primii se comportă ca membri ai unei clase antreprenoriale, în timp ce membrii grupului din urmă trăiesc în turnul de fildeş al grupurilor academice introvertite. De pildă, revistele «populare» menționează pe primele zece locuri intelectuali care au ocupat funcții politice atât de dreapta (republicani), cât şi de centru stânga (democrați): Henry Kissinger, Daniel Moynihan (un celebru senator de New York, renumit pentru pozițiile sale moderate, al cărui loc în Congres a fost luat de Hillary Clinton), George Will (un editorialist republican

de vază), Lawrence Summers (preşedintele Universității Harvard şi ministru în diferite administrații, atât republicane, cât şi democrate), William Bennet (un alt intelectual-politician de dreapta), Reich Robert (economist şi ministrul Muncii în cabinetul Clinton), Sindey Blumenthal (un alt membru al echipei Clinton, un profesor de drept), Arthur Miller, celebrul scriitor Salman Rushdie şi un alt editorialist conservator, William Safire.{50} Publicațiile specializate îi plasează pe primele zece locuri – cu trei excepții: Max Weber, Gary Becker, Richard Posner – pe corifeii de stânga ai relativismului şi radicalismului intelectual contemporan: Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Noam Chomsky, ori pe confrații lor, tot de stânga, dar ceva mai moderați, Anthony Giddens şi Stephen Jay Gould.

Această segmentare generală a universului intelectual este completată de schimbări în structura ultimei «sere» a prestigiului intelectual instituționalizat, lumea academică. Lumea universitară americană, îndeosebi cea din domeniul ştiințelor sociale (sociologie, comunicare, studii culturale), a devenit în ultimele decenii un amestec straniu de birocrație şi raționalism economic, aplicat unor instituții care amintesc încă, deşi imperfect, de universul grupurilor de prestigiu. Fenomenele se oglindesc în câteva caracteristici ale lumii universitare americane: accesibilitatea majorității profesorilor şi uniformitatea ideilor, atât în interiorul facultăților, cât şi în sânul disciplinelor. Cu asemenea date, ne situam la polul opus față de ceea ce întâlnim în grupurile de prestigiu care domină lumea universitară paramodernă, mai ales cea europeană. În Europa, profesorul – şi intelectualul, în general – este o persoană de care te apropii cu un respect religios, care pare să poarte în frunte steaua alegerii sale intelectuale. Caracterul închis al grupurilor de prestigiu menține diversitatea culturală. Grupurile de prestigiu

universitare (ca şi cele din afara universității) fiind închise, tind sa se reproducă fără «competiție» – membrii sunt invitați şi, de obicei, se mențin în interiorul cercului. Grupurile nu sunt legate de public şi nici unele de altele prin forțele câmpului magnetic al cererii şi ofertei, care le-ar putea schimba compoziția şi chiar amenința existența. Ele coexistă, relativ independente unele de altele, ca nişte boabe de strugure într-un ciorchine. Naționaliști şi proletcultiști, cosmopoliți postmoderni şi arhaici protocroniști pot fi des întâlniți pe coridoarele facultăților de ştiințe sociale din universitățile româneşti.

Această situație este foarte diferită de cea pe care o întâlneşti în America, unde piața a dus atât la reducerea distanței dintre studenți şi profesori, cât şi la uniformizarea ideatică. Profesorul american, mai ales cel netitularizat{51}, se află în poziția unui furnizor, încercând să-şi creeze o clientelă, în sensul literal al cuvântului. Cum universitățile se bazează pentru supraviețuire pe taxele şcolare şi pe donațiile foştilor studenți sau ale organizațiilor filantropice, ele se află într-o continuă campanie publicitară ce prezintă cursurile şi programele apte să răspundă intereselor, uneori de moment, ale potențialilor studenți. Politica de angajare a profesorilor se face având acest scop în minte, iar profesorii înşişi trebuie să-şi modeleze întreaga carieră în funcție de cerințele pieței. «Modelarea» îl face pe profesorul american accesibil, succesul său ca reprezentant al propriului «departament de relații cu publicul» fund esențial.

Cel mai pertinent argument în favoarea ideii că lumea academică se structurează pe principiile clasei intelectuale este însă faptul că în America cu greu găseşti în aceeaşi instituție personaje radical diferite politic – iar acolo unde mai găseşti, numărul lor e în descreştere. În domeniul ştiințelor sociale, majoritatea înclină spre stânga. Această poziție se explică, în parte,

prin tradiția socialistă din lumea academică americană, întărită acum şaizeci de ani de valurile de refugiați intelectuali din Europa cotropită de nazism. Anii ’60 şi-au lăsat şi ei amprenta: popularitatea marxismului, atunci în mare vogă printre tinerii cu plete, a supraviețuit în inimile şi mințile celor care acum sunt profesori şi educatori cu părul alb (şi, uneori, la fel de lung).

Cu toate acestea, structurarea universității pe principiile pieței este în mare măsura «vinovată» pentru uniformitatea intelectuală. Tinerii americani care intră pe porțile colegiului trăiesc încă în siajul aşa-zisei contraculturi a anilor ’60, care vale în lumea afacerilor moartea spiritului, iar în valorile tradiționale, lanțuri intolerabile pentru plăcerile individuale, punând deasupra oricărei cunoaşteri părerea individului. America a devenit în ultimii treizeci de ani chiar mai individualistă şi mai nonconformistă (a se citi «radicală») decât era pe vremea rebelilor pletoşi de la Berkeley. Aceste idei i se potrivesc ideologiei de stânga ca o mănuşă şi cer întruna teorii şi intelectuali gata să le satisfacă.

Cu un zâmbet amar, Stuart Hall, un marxist britanic care a cunoscut vremuri mai radicale decât cele de azi, când este considerat un membru respectabil al panteonului universitar american, constata că teoriile pe care el le considera în Anglia subversive şi periculoase au devenit obiect de cult cvasireligios în universitățile americane, unde li se dedică facultăți speciale. Ironia este că piața, pe care Stuart Hall, în calitate de marxist, o critică viguros, este aceea care a făcut din el, vrând-nevrând, o celebritate mondială.

Mode, mănăstiri, ziare: grupurile de prestigiu în America

Spuneam că lumea culturală de peste Ocean, structurată pe paliere şi dominată de clase, nu e lipsită de grupurile ei de prestigiu. Mai subtile însă şi mai efemere decât cele din România, ele iau forme neaşteptate. Max Weber remarca, pe baza observațiilor făcute în călătoriile sale peste Ocean, că în Statele Unite există o poftă imensă de apartenență la grupurile de prestigiu{52}. Egalitatea condițiilor, creată de egalitatea de şanse materiale, devine un handicap pentru cel care a reuşit. Celui ajuns în vârful piramidei sociale prin pârghiile pieței singurul drum care-i mai rămâne deschis duce în jos sau la o parte. Pofta şi ambițiile celor care vin din urmă pot oricând să-i uzurpe pe cei abia instalați în capul mesei. De aceea – sugerează Weber – orice membru al elitei încearcă să-şi stabilizeze poziția în societate ridicând bariere non-materiale în calea noilor veniți, căutând distincții sociale prin apartenența la un anume club, adoptând un anume stil de trai, cumpărând anumite bunuri{53}, ori – un fenomen mai nou – schimbând moda intelectuală. Moda e, mai presus de toate, un mijloc «democratic» de a te distinge de ceilalți, observa Weber acum aproape o sută de ani, şi observația sa e mai actuală ca niciodată. Moda are efecte mai vizibile printre americani, intelectuali sau nu, decât în țările cu structuri ierarhice mai rigide. Forța modelor, intelectuale sau de altă natură, sesizată de Weber, dar şi de Tocqueville, vine din faptul că este un mijloc comod de a mima şi de a forța intrarea în grupurile de prestigiu. Chiar şi atunci când încercarea se soldează cu un eşec, ea are darul de a da măcar senzația ieşirii din «anonimatul» la care americanii sunt supuşi de piața şi de egalitatea «condiției» lor, pentru a folosi termenul preferat al lui Tocqueville. În societățile radical democratice, cum este America, remarca scriitorul francez, «unde cetățenii nu se deosebesc mult între ei şi se găsesc în mod firesc atât de aproape, mat în fiecare clipă li se poate întâmpla să se topească într-o

masă comună, se creează o mulțime de clasificăm artificiale şi arbitrare, cu ajutorul cărora fiecare caută să se desprindă, de teama de a nu se pierde în valul mulțimii»{54}. Ar mai trebui adăugat că omogenizarea intelectuală este ajutată de piața liberă a bunurilor simbolice. Educația şi cărțile sunt accesibile oricui are bani să le cumpere. În mare măsură – dar nu integral –, accesul la resursele de calificare ca intelectual sunt un bun public; este deci necesar să se ridice bariere private pentru crearea distincțiilor sociale.

Grupurile create de mode, deşi importante, nu sunt cele mai puternice dintre grupurile de prestigiu americane. Dimpotrivă, ele sunt destul de slabe şi efemere. Grupurile de prestigiu îşi găsesc ultimul refugiu tot în sânul universității. Universitatea americană – o organizație profund independentă, separată de stat chiar şi atunci când este finanțată de el – combină pulsiunile sale «marketizante» cu dorința de a epata şi domina pe alte criterii decât cele ale strictei popularități. Aceste criterii sunt înscrise în codul genetic al grupului de profesori universitari titulari, aşa-zişii *tenured professors.* Aceştia sunt numiți pe viață şi nu pot fi demişi decât în cazuri extraordinare. Primirea în grup se face strict pe bază de recomandare şi acceptare prin consens, ca în orice club sau confrerie secretă. În interiorul acestei elite, prestigiul este singurul tip de legătură socială, iar acest prestigiu este validat de egali, organizați în atotputernicele consilii profesorale care acordă titulatura. Deşi criteriile formale de numire ca *tenured professor* sunt numărul şi valoarea publicațiilor, acestea sunt, la rândul lor, produsul procesului de recenzie anonimă. Recenzenții sunt, de obicei, alți *tenured professors,* care tind să se alinieze la valorile grupului lor. Acestea sunt, de regulă, omogene ideologic şi tind să perpetueze consensul de moment asupra variatelor probleme ştiințifice. Faptul pune aspirantul la titularizare într-o situație similară cu cea din România:

maeştrii sunt curtați, se fac profesiuni de credință proclamate şi se caută perpetuu alianțe. Odată admis în elita profesorilor titulari, omul o ia de la capăt, dar de astă dată ca maestru, nu ca ucenic.

Calitatea de grup de prestigiu li se aplică şi unor universități întregi, cum sunt cele grupate sub titulatura Ivy League (Harvard, Princeton, Yale etc.). Admiterea la aceste universități se face – încă – şi pe baza apartenenței la o familie notabilă, care i-a mai trimis şi pe alți membri ai săi să facă şcoală acolo. Absolvenții lor au puternice legături informate, domină marile ziare, lumea politică şi cea juridică{55}. Putem spune deci că lumea universitară americană combină structuri de clasă şi de piață, mai ales în cazul profesorilor netitularizați, cu trăsături tipice grupurilor de prestigiu, aceasta în cazul profesorilor titulari.

Celebritățile româneşti între piață şi grupurile de prestigiu

M-am străduit să schițez până aici nu numai deosebirea conceptuală dintre o societate bazată pe grupuri de prestigiu în una bazată pe relații utilitare, reglementate de cerere şi ofertă, ci şi zonele gri dintre ele. Sper că am reuşit să trec dincolo de prezentarea «didactică» a două morfologii sociale. Am încercat să surprind atât avantajele, cât şi dezavantajele fiecăreia, precum şi să clarific faptul că starea de paramodernitate nu e un fenomen unic sau esențialmente carpato-danubian. Nu sunt nici pentru, nici împotriva grupurilor de prestigiu sau a clasei intelectuale moderne româneşti (sau americane). Nici nu cred că starea socială a intelectualității româneşti este un blestem balcanic. Cred însă că, dacă grupurile de prestigiu continuă să

dea tonul în România, echilibrul ei moral şi inventivitatea culturală românească vor fi puse la încercare.

Ideologice sau nu, bune sau rele, reale sau imaginare, grupurile de prestigiu din America încearcă să țină piept asaltului pieței. În România, deşi există semne că piața nu mai este atât de slabă ca în urmă cu câțiva ani, grupurile de prestigiu încă domină câmpul cultural. Piața culturală, ca şi cea economică românească, se afla tot într-o stare eufemistic zisă de «tranziție». În cel mai bun caz, aceasta înseamnă o cacofonie de elemente specifice pieței, cum sunt publicațiile şi instituțiile culturale independente sau relativ independente, trăind într-o adesea incomodă frățietate cu puternice grupuri de influență culturală, care se țin uneori în picioare prin puterea lor ne-economică.

Piața culturală românească, dar şi clasele care ar trebui să o însoțească întârzie să se maturizeze. Există chiar semne că, deşi o anume piață a apărut, ea tinde să fie una a schimburilor între grupurile de prestigiu existente, sau între acestea şi alte; sectoare instituționale şi sociale, interne sau internaționale.

Mai mult, un fenomen ca H.-R. Patapievici arată că piața poate fi manipulată de grupurile de prestigiu. Faima lui H.-R. Patapievici, cum am văzut, a beneficiat de puternicul sprijin al lui G. Liiceanu, care i-a pus la dispoziție lui Patapievici întregul instrumentar de promoție şi marketing al editurii Humanitas. H.-R. Patapievici a devenit deci faimos *nu numai* pentru că ar fi atins coarda imaginației populare – în special secretul sănătății sociale prin coliziunea sa fortuită cu serviciile secrete –, ci şi pentru că fost îmbrățişat de cei care contează în cultura română.

H.-R. Patapievici mai este un fenomen demn de remarcabil şi pentru că apariția sa în chip de celebritate de piață ar fi trebuit să pună capăt epocii de împingere orbească a conținutului cultural către consumator. Ar

mai fi trebuit să arate că producătorii autohtoni de cultură «populară» (în sensul american al cuvântului) au învățat să manipuleze punctele slabe ale psihicului colectiv. Aceste abilități, deşi potențial dăunătoare, facilitează ajustarea producției culturale la gustul publicului mediu. Omul de rând consumator de cultură are de câştigat, educația lui beneficiind de accesibilitatea crescută a multor idei şi mode până atunci rezervate elitelor, iar dialogul cultural devine mai dinamic.

Din păcate, lucrurile nu s-au petrecut aşa. Faima intelectuală a lui H.-R. Patapievici nu s-a legat direct de întâmplarea care l-a făcut celebru. Deşi unele dintre eseurile sale sunt virulent anticomuniste şi anti-Securitate, ele mizează pe cultura înaltă, enciclopedică şi sunt recunoscute de cei care le apreciază mai mult pentru această tonalitate decât pentru forța lor polemică. În mod ironic, atunci când aspectul polemic este luat în considerare – cum a fost cazul *Omului recent* –, acesta este văzut mai degrabă sub aspectul conflictului cu modernitatea decât cu comunismul, iar reacția este predominant negativă. Singura încercare a lui Patapievici de a-şi face un nume independent pe piața largă, prin textele relatând experiențe erotice publicate în revista *Plai cu boi*, nu a fost primită cu mult mai mult entuziasm, ba a fost chiar tratată cu nedumerire în lumea intelectuală românească.

Ideile lui H.-R. Patapievici sunt populare numai în măsura în care publicul se forțează să creadă – pentru că autorul este atât de faimos – că sunt. Este eternul paradox al autorului de renume paramodern, nu numai român: chiar dacă se spune despre un asemenea autor că este ancorat în mituri împărtăşite de cititorii săi (valoarea erudiției, puritatea morală, geniu etc.), el este de multe ori produsul articolelor şi cărților destinate publicului larg, dar produse de elita intelectuală despre el, mai degrabă decât de el. Servite cu suficientă

insistență, aceste mituri sfârşesc prin a face parte din structura intelectuală a întregii societăți.

În România însă, declinul faimei şi recepției lui Patapievici pare să sugereze că aceste teme sunt din ce în ce mai departe de subconştientul românului mijlociu. Obsesiile oamenilor de rând, deşi recesive în primii paisprezece ani de postcomunism, pot reveni în prim-plan oricând. Naționalismul este, poate, cea mai importantă dintre ele, şi ne putem aştepta oricând la naşterea unei *media celebrity* în umbrele sale. Din acest punct de vedere, un moştenitor al lui Adrian Păunescu mai inteligent şi mai fotogenic se poate înălța ca un soare în orice moment. Naționalismul şi exploatarea nostalgiilor rurale au fost – şi probabil sunt – mult mai bune materiale pentru fabricarea unei celebrități «de piață» decât ideile lui Kierkegaard. Tresărirea națională de sentimentalism a Cenaclului Flacăra a fost reală. Mă tem că *Lancea lui Horea* şi *Rugă pentru părinți* (care acum pot fi ascultate şi pe Internet) sunt rețete mult mai sigure pentru inventarea unei celebrități de duzină decât oricâte meditații filosofice.

Cum va evolua cultura românească este însă greu de apreciat. Deocamdată, putem doar constata că multe grupuri intelectuale combină metodele vechi cu cele noi de consacrare a «valorii». O parte a sectorului economiei româneşti care negociază valori culturale (edituri, librării, ziare, reviste, *think tanks)* are o relație ambiguă cu economia de piață. Pentru a-şi consolida poziția socială, mulți patroni (la propriu) ai culturii româneşti au practicat metodele de transfer ale puterii de prestigiu în sfera economicului folosite şi de foştii activişti şi funcționari industriali care s-au «auto-împroprietărit» prin emiterea de acțiuni la prețuri derizorii, acțiuni cumpărate apoi de ei, de familiile şi acoliții lor{56}. Această cursă a alimentat mentalități colectiviste, ne-economice, în lumea culturală. Mulți – dar nu toți şi, poate, dispunând de o putere în declin – dintre cei care

s-au ridicat de jos, *self-made men* cu acte în regulă în jocul economico-cultural, au uneori o abordare ne-economică a afacerilor. În unele condiții, ei practică un capitalism al consumului{57}, în care accentul nu cade pe folosirea mecanismelor economice pentru satisfacerea clienților şi pentru dezvoltarea afacerilor prin maximizarea profitului şi reinvestirea lui. Obiectivul activității economice este cheltuirea cât mai evidentă şi mai rapidă a acestui profit în scopul consolidării unei situații sociale. Prioritare sunt promovarea propriului grup cultural şi, nu în cele din urmă, obținerea prestigiului care devine un obiect de activitate *sui-generis.* Aici cred că poate fi încadrat şi cazul lui H.-R. Patapievici, care a fost promovat pentru crearea de prestigiu, şi nu neapărat de profit din vânzarea de carte (deşi, cu cât mai mult cărți vândute, cu atât mai mare prestigiul). Scopul lucrativ al economiei de piață, care ar impune în primul rând satisfacerea consumatorului – cel care, până la urmă, scoate banul din buzunar pentru a cumpăra producțiile culturale ale noilor veniți – contează mai puțin decât ar trebui. Trebuie însă spus că, uneori, clientul însuşi cumpără un bun de prestigiu – o carte, de pildă – doar pentru a o pune la vedere. Îmi aduc aminte de biblioteca personală a unui mărunt activist de partid din Cluj, din anii ’80, care, alături de grosul şi scumpul volum *Omagiu,* dedicat lui Nicolae Ceauşescu, expunea cu mândrie *Istoria religiilor* de Mircea Eliade şi *Istoria literaturii române* de George Călinescu. Pe scurt, consumatorul participă şi el la acest joc, acceptând faptul că prioritățile culturale sunt cele impuse de grupurile de prestigiu, pe care le emulează, deşi nu le înțelege, reprimându-şi victorian propriile fantezii.

S-ar putea însă ca dominarea economiei de piață de către grupurile de prestigiu să nu mai dureze mult. În mediile de afaceri din România se crede că Editura Humanitas nu se mai află într-o fastă perioadă

economică. O nouă generație de tineri intelectuali contestă autoritatea membrilor grupului de la Păltiniş, în timp ce susținătorii săi tradiționali par a se orienta către noi mode intelectuale. Alte grupuri de prestigiu, cum ar fi cenaclurile literare ori cele reunite în jurul unor reviste intelectuale, sunt şi ele pe cale de a-şi pierde din suflu. O astfel de evoluție pare să confirme tendința unui început de «derapaj», deşi timid, către lumea dominată de piață.

Unele figuri culturale au reuşit să se impună prin intermediul pieței. Este cazul criticului literar de la *Evenimentul zilei,* Luminița Marcu, care se adresează în primul rând pieței, sau cel al lui George Pruteanu, devenit o voce culturală distinctă după succesul extraordinar pe care l-a avut cu emisiunea TV «Doar o vorbă să-ți mai spun...» şi o voce de tenor politic cu variate disponibilități. Consumatorii se îndreaptă şi ei spre alte orizonturi culturale. Revoluția televiziunii, îndeosebi cea prin cablu, a deturnat multe resurse financiare de la achiziția de cărți şi reviste, care susține grupurile de prestigiu, către cea de televizoare şi către abonamentul la cablu. Cultura pop (filmul monden, telenovelele, muzica nouă) a atras la sine o parte a publicului educat dar neinserat în circuitul de elită (ingineri, educatori, specialişti), care odinioară urmărea mult mai atent evenimentele culturale ale lumii de prestigiu. Astfel, o bună parte a publicului se depărtează de poziția de «susținător» pentru a-şi satisface propriile aspirații, mari sau mici, nobile sau vulgare. Succesul televiziunilor private şi al caselor producătoare de muzicale arată că unii antreprenori de vise şi obsesii mediatice – nu puțini cu fler pentru gustul public – au reuşit să pună cap la cap o strategie de vânzări şi publicitate care țintește exact acolo unde-l doare inima pe român.

Bătălia dintre intelectuali şi piață abia începe. Intelectualii români şi grupurile lor de prestigiu se vor

opune, fără îndoiala, acestui asalt. Dar, dacă vor să contribuie la succesul societății române, ei trebuie să facă din prestigiul lor mai mult decât un scut cu care să izoleze de forțele pieței ceea ce ei consideră a fi «cultura». Ei trebuie să devină adevărate exemple de probitate şi înălțime intelectuală atât prin calitatea operei lor, cât şi prin felul în care îşi fac ideile accesibile şi interesante ca teme de dezbatere pentru audiență, pentru colegii lor şi pentru piață. Această transformare va satisface nevoia publicului de a şti şi de a participa la un act cultural național, dar va duce şi la îmbogățirea spirituală a lumii româneşti.

Paşoptismul liberalismul între colectivism şi elitism

Există în România contemporană un puternic şi interesant curent liberal, în sensul istoric şi european al cuvântului. Este vorba de o mişcare care pune accentul pe rolul individului în societate, pe dreptul suveran al acestuia de a încheia contracte, inclusiv sociale, de a forma asociații şi, în general, de a se bucura de ceea ce americanii numesc *the pursuit of happiness* («căutarea fericirii personale»). O mulțime de cercetători, scriitori şi politicieni contribuie în mod exemplar la propagarea acestui curent.{58} Neoliberalismul românesc la începutul secolului XXI are însă surprinzător de puține legături cu tradiția liberală locală. Nici măcar puținii «paleoliberali» români de substanță – cum ar fi H.-R. Patapievici, care se reclamă de la o tradiție liberală a secolului al XIX-lea – nu se prea justifică prin tradiția locală paşoptist-liberală{59}. Ei par să descindă mai degrabă din ramura junimistă a liberalismului local, cu tentațiile sale intelectualiste. Ceilalți autori neoliberali români contemporani, care modelează curentul liberal cu consecințe politice, îi citează pe Hayek, Locke şi Hobbes mult mai frecvent decât pe Brătianu, C.A. Rosetti sau Bălcescu{60}. De ce se întâmplă acest lucru? În acest eseu avansez ipoteza că neoliberalismul românesc de azi îşi croieşte un nou drum în lume pentru că liberalismul

clasic românesc a fost prea colectivist, mesianic, populist şi naţionalist ca să servească de ghid al gândirii politice şi culturale româneşti contemporane.{61}

Ce rost are însă să vorbim despre liberalismul românesc al secolului al XIX-lea? În primul rând, pentru că el poate fi văzut ca fondator al naţionalismului colectivist şi al sindromului mental care îi împarte pe români în «semizei» şi «subumani». În al doilea rând, pentru că, deşi sună paradoxal, primul liberalism românesc are şi părţile sale bune. Sau, mai bute zis, este şi bun, şi rău.

Liberalismul paşoptiştilor, deşi un drum înfundat, a fost umil onest şi absolut lipsit de complexe. Partizanii săi visau la o Românie-mesia, în care spiritul naţionalist avea să se întrupeze ca expresie a timpului şi a Providenţei mai bine ca oriunde altundeva în Balcani. Din acest instinct creator şi orgolios, dar fără nuanţe imperialiste, liberalismul «românist» a creat o încredere în sine pe care românii contemporani, liberali sau nu, au pierdut-o. În timp ce liberalii paşoptişti credeau şi se purtau ca nişte «europeni», modernizatorii contemporani, inclusiv cei liberali, sunt de multe ori încercaţi de dubii şi iau un ton de suplicanţi. Expresia preferată, «intrarea în Europa», deşi e un clişeu aproape depăşit instituţional, domină multe subconştiente româneşti. Discutând aici părţile bune şi cele rele ale liberalismului paşoptist, voi încerca să arăt ce nu poate fi recuperat ca substanţă, dar şi ce poate fi util ca stil şi atitudine socio-politică din moştenirea acestuia.

La începutul epocii moderne, Moldova şi Valahia se aflau într-o situaţie cel puţin ciudată. Vasale, pe modelul feudal, Turciei şi controlate *de facto* de Rusia, ele foloseau deja instituţii şi idei occidentale{62}. Acestea se strecurau în principate printr-o mie de pori larg deschişi către Occident. Tânăra inteligheţie moldo-valahă – cuprinzând deopotrivă nobili şi oameni de rând – se trezeşte educată mai ales în spirit francez, printr-o

sumedenie de mijloace deja prezente în cele două țări: învățământul particular şi public (pensioanele lui Vaillant şi V. Cuenim, Sf. Sava), presa liberală franceză pe care o vedem circulând în saloanele boierimii, dar mai ales participarea directă la viața mondenă franceză din era regelui-bancher Ludovic Filip I. În acest din urmă context, nimic nu întrece, probabil, participarea la cursurile de la College de France ale lui Michelet (1838–1851), Mickiewiez (1840–1844) şi Edgar Quinet (1842–1845)[63]. Cei mai importanți tineri intelectuali ai momentului, viitori fondatori ai paşoptismului, au trecut prin toate aceste experiențe. Prin ele şi-au însuşit instrumentele simbolice ale lumii moderne: liberalismul, romantismul şi naționalismul.

Contactul cu Occidentul nu i-a intimidat pe paşoptişti, ca persoane; dimpotrivă, i-a stimulat şi i-a întărit. S-ar putea spune chiar că le-a dat o încredere în sine exagerată, fondată pe credința – tipic romantică, dar exacerbată de condițiile locale – că generația lor şi nația română în general au un rol mesianic în lume şi o datorie de grup de a salva Orientul de la barbarie şi tiranie. În beția acestei viziuni, unele idei de bază ale libertății personale şi locale au fost ignorate sau chiar reprimate ideologic. Idealul egalității a fost ignorat, când nu a fost de-a dreptul înlocuit cu idealul elitar al distincției dintre «popor» şi «geniu». Cum s-a ajuns la acest rezultat?

Totul începe cu o senzație, cu o vagă presimțire că în aer pluteşte ceva important, o scadență iminentă a istoriei. Ideea este exprimată de I. Heliade-Rădulescu într-o scrisoare către Negruzzi, la 15 octombrie 1836: «Suntem, domnule, într-o epoca şi într-o stare când, dacă putem, nu trebuie să lăsăm nimic să întârzie.»[64] Această stare de spirit se asociază cu anxietatea şi nesiguranța generate de nehotărârea şi ipocrizia culturală a regimului regulamentar[65], care, deşi profesa modernitatea, se şi ascundea de ea în spatele

privilegiilor aristocratice. Amănunt semnificativ, vodă Bibescu, răsturnat de Bălcescu, Rosetti, Heliade şi Brătianu, obţinuse un doctorat în drept în Franţa{66}. O asemenea situaţie cerea mai mult decât un simplu apel la modernizare din partea tinerilor. Reprezentanţii noii generaţii trebuiau să ceară o modernizare *nouă* şi moral *superioară* celei impuse de regimul regulamentar de după 1829. Aveau nevoie de o nouă modalitate de exprimare, care să pună accentul pe spontaneitate, pe acţiunea directă. Romantismul, cu exaltarea stărilor emoţionale, de creaţie imediată, oferea îmbrăcămintea cea mai potrivită acestor sentimente{67}.

Nevoia de a antrena pe o pantă mai abruptă o societate deja aflată într-un proces de tranziţie nu putea fi explicată decât printr-o ideologie distinctă. Aceasta trebuia, în plus, să explice de ce schimbarea era necesară *atunci.* Unealta cea mai potrivită a fost romantismul istoric francez. Paşoptiştii îmbrăţişează romantismul pentru că, sub mantia lui, ei pot apărea ca eroi civilizatori, ca produsul unei istorii cu sens şi ca un deznodământ al multiseculare istorii româneşti{68}. Desigur, această viziune este puternic ideologizată, exagerând tarele Regulamentului organic, dar, chiar aşa fiind, ea nu e mai puţin interesantă.

Inspiraţia ideologică vine dinspre filosofia istoriei romantice, aşa cum era ea practicată în Franţa. Istoria, în această ipostază, este *prelucrată şi contorsionată ideologic.* Scopul era construirea unei istorii exemplare, care să se desfăşoare în virtutea unui ţel dinainte cunoscut, pe cât posibil în legătură chiar cu transcendenţa, cu Dumnezeu{69}. Când, de exemplu, C.A. Rosetti declară că revoluţia este momentul în care omenirea întreagă merge către Dumnezeu, el este foarte serios: «Nu nesocotiţi această comparaţie, nu o treceţi uşor cu vederea, căci noi o numim parabolă şi de multe ori prin parabole şi prin glasul unui prunc vorbeşte Dumnezeu{70}.» Această filosofie a istoriei este universală.

Ea explică şi cere, în acelaşi timp, integrarea realității românești în cadrul mai larg al realității europene, al realității omenirii. Românimea există într-un concert de națiuni cu care trebuie să se mişte sincron. Istoria românească exemplară se înscrie în modelul mai larg al istoriei europene, al istoriei omenirii, căutând, în rând cu ele, acelaşi scop unic. Acest postulat este mai mult decât o idee. Este, pentru paşoptişti, un mod de viața şi un îndrumar politic de zi cu zi.

Motorul teoretic al noii mişcări este găsit în filosofia «liberală» a istoriei lui Michelet{71}. Aceasta are în centrul ei națiunea, văzută ca un organism viu, cu un suflet nepieritor, ce o predispune la o soartă individualizată şi necesară şi, astfel, «ceea ce era înainte un argument devine acum un *fatum*», după expresia lui Paul Cornea{72}. Michelet a fost preferat nu numai pentru că era opțiunea «inevitabilă» a oricărui tânăr educat în Franța anilor 1830–1840. Scheletul concepției lui Michelet are în centru atât o idee mesianică, cât şi una liberală, deşi foarte specifică. Ea se întemeiază pe filosofia istoriei a lui Vico şi se reazemă pe ideea că umanitatea se mişcă spre un țel predeterminat: libertatea popoarelor, adică dreptul lor de a se defini şi afirma pe scena lumii ca entități autonome{73}. Evoluția către «libertate» este o mişcare ordonată, dirijată, pentru fiecare popor, de unica sa «înțelepciune populară» – *sagesse populaire* – «secretată» de mase şi obiect de studiu predilect al istoriografiei lui Michelet. El le va consacra de altfel maselor un studiu «de problemă» în celebra sa carte *Poporul*{74}.

Popoarele (masele) dispun de un instinct sigur, izvor al creației populare şi al dreptului, de o frăgezime şi o spontaneitate comparabile cu ale copilului sau ale Bunului Sălbatic. Capacitatea de a fi ingenuu, spontan marchează un atribut specific romantic, pe care Michelet îl acorda poporului. Această ingenuitate duce la creativitate şi la progres. A evolua înseamnă a creşte

prin creație. Odată maturizat, un popor trebuie să devină autonom, independent.

Poporul nu există însă într-o formă generică, nu trebuie confundat cu întreaga umanitate. Poporul, în concretul istoric, există ca o anume națiune. Sensul istoriei este dat de diferențierea națiunilor. Evoluția lor este determinată de tendința «geniului național», a «sufletului» națiunilor de a se afirma în unicitatea lor. Umanitatea nu poate progresa către o stare de maxima creativitate şi libertate decât prin menținerea lumii armonic divizată în diferite națiuni{75}. Sensul istoriei este dat de mai profunda specificare a națiunilor. O națiune căreia Dumnezeu i-a dat să existe este, în fond, indestructibilă, Națiunile, în momentul cel mai înalt de specificare, tind către două țeluri: dreptatea şi iubirea. Dreptatea este ținta supremă, ea nefiind altceva decât emanația plenară a poporului{76}. Dreptul este unul dintre principalele elemente secretate de înțelepciunea populară. Iubirea este mijlocul prin care națiunile, odată diferențiate şi libere, se vor accepta unele pe altele ca egale.

Preluând acest model şi aplicându-l societății româneşti, tinerii paşoptişti rețin însă numai faptul că libertatea este dată pentru poporul văzut ca un întreg, nu ca o colecție de indivizi. Ei «constată» că națiunea lor nu are existența garantată în lume, că ea nu poate participa la concertul european al națiunilor cu propria sa voce. Dar cum principatele fac, totuşi, parte din familia țărilor europene prin aşezare şi prin descendența din ginta latină, ele trebuie să-şi recapete locul cuvenit, trebuie să devină ele însele. Pentru aceasta însă, trebuiau să scuture jugul străin şi pe cei ce-l susțin în interior. Singura cale de a realiza această accepțiune a libertății este dobândirea statutului european (şi deci modernizarea) prin revoluție. O revoluție în care românii să fie mai întâi independenți ca națiune şi apoi – şi secundar – ca ființe individuale libere şi egale, într-un

stat – neprecizat – al dreptății şi frăției.

Ajunşi aici, observăm că imaginea paşoptistă despre libertate şi liberalism pune accentul pe libertatea națiunii, care este, în fapt, măsura tuturor lucrurilor. Acesta este punctul în care «viclenia istoriei» se manifestă cu cea mai neaşteptată «subtilitate». Libertatea națiunii subordonează libertatea individului. Pe termen lung, această credință va face ravagii în istoria românească pentru că distruge ideea că libertatea nu este numai pentru grup, ci şi pentru fiecare ins în parte. Ea va duce la sindromul naționalist, care preamăreşte virtuțile poporului, înțeles abstract, şi le neglijează pe cele ale fiecărui român în parte.

Acest aspect negativ al gândirii paşoptiste este însă însoțit de cel puțin unul pozitiv. Accentuând libertatea națiunii, paşoptiştii se pun, direct şi fără sfială, în contextul «primăverii popoarelor» din anul 1848, ceea ce face din mişcările din Țările Române nu revoluții de recuperare şi de «ajungere din urmă a Europei», ci o parte integrantă a marelui curent.

Nu este vorba aici numai de o credință, ci şi de o realitate. Brătienii se simt şi sunt în Europa. În fapt, ei sunt «desantați» la Bucureşti de comitetul revoluționar european şi se întorc în sânul acestuia pentru un număr de ani, după eşecul revoluției. Mişcarea «națiunii române» este deci contemporană, ca sens şi semnificații, cu toate celelalte mişcări ale epocii. O spune C.A. Rosetti atunci când declară că revoluția a fost declanşată nu de doi-trei oameni, nici de istoria particulară a românilor – în sensul că ar fi existat nişte cauze specifice, numai ale noastre, ci ea este produsă de sensul general al istoriei ei universale, care ne mişcă şi pe noi înainte, laolaltă cu ceilalți. «Vine acel moment când nu mai lucrează un om, nu mai lucrează un popor, ci omenirea întreagă porneşte, merge spre Dumnezeu».{77} Deşi melodramatică, declarația este sinceră: prin revoluție, națiunea română arde etape şi devine sincronă cu toate

celelalte popoare ale lumii aproape fără efort.

Această opinie este larg împărtăşită de paşoptişti. Bălcescu, în *Mersul revoluției în istoria românilor*{78}, construieşte o periodizare – în parte fantezistă – a istoriei româneşti, ale cărei epoci şi secvențe se suprapun, numai cu mici decalaje, pe istoria occidentală. Premisa acestei periodizări este clară: sincronismul procesului istoric românesc cu progresul omenirii. «Ea [revoluția de la 1848] fu o fază, o evoluție naturală, neapărată, prevăzută a acelei mişcări providențiale care târăşte națiunea română împreună cu toată omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate către ținta prea înaltă pe care Dumnezeu ne-o ascunde şi unde el ne aşteaptă.»{79}

Bălcescu dezvoltă în continuare teoria celor patru faze ale istoriei românilor, pentru a demonstra că, dacă ne uităm cu atenție, lumea românească s-ar afla înaintea celei franceze. El spune: istoria românească a trecut prin faza autoritarismului domnesc, a statului boieresc, a statului fanariot (sau burghez, cum spune el) şi a celui ciocoiesc (sau birocratic). Aceste faze – în treacăt fie spus, ale unei decăderi continue – îşi află corespondent în istoria europeană, cu mențiunea că Franța, țara-model, ajunsese numai în starea statului burghez.

În atmosfera socializantă a epocii, la numai doi ani de la apariția *Manifestului partidului comunist* al lui Marx şi Engels{80}, unii dintre paşoptişti aşteptau nu numai trecerea în neființă a lumii feudale, ci chiar zorile socialismului la gurile Dunării. O mărturiseşte Rosetti la un moment dat într-o scrisoare către Ion Ghica: «Nu ai tu, ca şi mine, asigurarea că, în curând – mâine, poate, peste un an, peste doi, peste trei – socialismul o să triumfe?»{81} Sindromul «rămânerii în urmă», mult mai prezent cu douăzeci de ani în urmă la Dinicu Golescu, este aproape inexistent la 1848. Accentul pus pe revoluția sincronă este sincer şi necomplexat. Două sunt explicațiile acestei situații. Una este faptul incontestabil

că tinerii noştri, ca persoane, sunt sincronizaţi perfect cu Europa. Alecu Russo, ca şi fraţii Goleşti, mânuia franceza mai bine decât româna, iar Dumitru Brătianu a stat aproape zece ani la Paris înainte de 1848{82}. A doua, care ar putea justifica mai bine senzaţia reală de sincronizare a luptei şi a revoluţiei lor cu cele europene, este caracterul preponderent naţional al luptei lor, integrate lanţului de lupte europene ale «primăverii popoarelor». Scopul lui 1848 a fost, cel puţin în Muntenia, acela de a îndepărta protectoratul ţarist şi de a afirma autonomia deplină într-un Imperiu Otoman prea slăbit pentru a ne controla cu adevărat. Lucrul era absolut normal din moment ce paşoptiştii puneau termenii revoluţiei de la 1848 în primul rând în limbajul relaţiilor internaţionale. I.C. Brătianu, în articolul său postrevoluţionar «Naţionalitatea», spunea: «Omenirea ajunsese cu dezvoltarea ei în punctul acela în care nu mai era cu putinţă a trăi în despărţire, retragere şi pustiire; că omenirea a ajuns la o unitate de organism, încât orice mădular se va despărţi pierzând izvorul vieţei, se pierde cu totul.»{83} În opinia sa, după ce, la 1821, «dobândirăm recunoaşterea naţională», la 1848 am putut recupera distanţa ce se stabilise între noi şi civilizaţia occidentală, şi am reuşit să devenim chiar propagatori ai democraţiei în Orientul ameninţat de autocraţia ţaristă.

Obsesia naţională îi face însă pe paşoptişti să refuze dreptul indivizilor sau chiar al anumitor clase – mai ales cea mijlocie, multă, puţină, câtă era – de a avea o voce distinctă în stat. În cel mai bun caz, clasa de mijloc trebuia să se identifice cu naţiunea, să se «scufunde» în ea. Corpul civic se identifică, în viziunea paşoptiştilor, cu cel politic şi cu cel naţional, după cum pare să creadă Brătianu: «Unii de bună credinţă, luând această nouă societate drept o clasă, o numesc burghezie, sau clasa de mijloc; chiar de-ar fi ea o clasă, numele ce i-l dau de burghezie, sau de clasă de mijloc, ar fi impropriu

într-o țară unde nu este o clasă de sus, o nobleță [...] ea nu este o clasă, ci România regenerată [...] căci se luptă nu contra unei clase, ci contra unui regim ce fu creațiunea străinilor pentru apărarea, deznaționalizarea şi subjugarea acestor țări.»{84}

Costul accentului pus pe aspectul național al schimbării este înecarea libertății individuale, un preț foarte mare. Generația paşoptistă se va concentra exclusiv asupra eliberării şi consolidării statului național, uitând de libertatea şi demnitatea personală. Prăpastia socială dintre boieri şi țărani, deşi evidentă, a fost fie pusă pe locul doi, fie tratata în termeni paternalişti. Mai mult, ideea de pluralitate socială şi politică a avut de suferit. Ideea că națiunea este realitatea ultimă, că este o entitate cu un suflet mai mare decât suma părților sale unde să acopere ideea că diferențele individuale sunt de dorit. În epoca de dinaintea Unirii, C.A. Rosetti declara: «Primejdia este pentru cei ce suntem împărțiți în partide, orbiți de patimi şi interese personale şi nu mai credem în unitatea şi puterea nației noastre [...] Să fim o nație, strigarăm mai întâi şi apoi vom vedea cum vom mobila înăuntru.»{85} Pentru Bălcescu, chiar idealul de frunte al epocii liberale de la mijlocul secolului al XIX-lea, libertatea însăşi trebuie să încline steagul în fața ideii naționale: «Pentru mine chestia naționalității o pui mai presus de libertate. Până când un popul nu va exista ca nație, n-are ce face cu libertatea. Libertatea se poate lesne re-dobândi, când se va pierde, iar naționalitatea nu.»{86}

Tensiunea dintre diversitatea şi unitatea de voință, dintre sufletul națiunii şi dreptul insului de a vedea lucrurile diferit nu e văzută în întregime dintr-o perspectivă antiindividualistă. Dar, chiar şi atunci când individualității i se recunoaşte dreptul de a influența realitatea de zi cu zi, lucrul se petrece sub regimul excepțional al «eroului salvator», ca să folosim formula

lui Lucian Boia{87}. Numai eroul poate fi puternic individualizat. Individualitatea poate exista, este chiar prețuită, dar numai atunci când se manifestă ca un Mihai Viteazul, Ştefan cel Mare, Ioan Vodă cel Cumplit sau Tudor Vladimirescu. Adevărații indivizi, în concepția romantic-paşoptistă, sunt rari şi extraordinari. Ei nici nu aparțin cu totul regnului omenesc. Sunt mai degrabă nişte semizei, meniți să unească spațiul terestru, al vieții cotidiene, cu cel sacru, al Istoriei cu majusculă şi al sensului vieții{88}.

Această idee este şi ea rodul romantismului francez. Michelet crede că poporul este numai un fundal pentru omul de geniu, pentru erou{89}. Deşi geniul este, în esență, o altă ipostază a poporului, un medium, o voce a mulțimii, el are capacitatea unică de a focaliza şi exprima coerent şi conştient voința maselor. În acest spirit superior, spune Michelet, înțelepciunea şi instinctul sunt aşa de bine armonizate, încât aici trebuie să căutăm modelul tuturor acțiunilor sociale. Spiritul omului de geniu este divin pentru că este creat în imaginea lui Dumnezeu, creatorul maselor şi al geniului deopotrivă. El este «cetatea interioară» pe care stau temeliile «cetății exterioare» (statul şi societatea){90}. CA. Rosetti, cu frazeologia lui stufoasă, încearcă să ne explice acelaşi lucru: «Unirea deplină a *inspirației* [poporului] cu *reflecția* celor învățați produce ideile cele adevărate şi mântuitoare.»{91}

Această demonstrație îi este aplicată şi realității româneşti. Paşoptiştii afirmă mai întâi, ca şi Michelet, că totul în viața socială este rodul acțiunii maselor. Revoluțiile, de pildă, izvorăsc din adâncurile acumulărilor de antagonisme, din suferințe şi din răspunsul poporului la suferință. Spune Rosetti, vorbind despre evenimentele din Țara Românească de la 1848: «Nu este nimeni ce nu poate să ne zică că câțiva intriganți şi ambițioşi, cu minciuna şi sărăcia lor, răsturnară o instituție înrădăcinată de atâția ani; prin

urmare revoluția a făcut-o toată nația, începând de la Vilara şi mergând până la căpitan Costache.»{92} Revoluția a căutat să obțină «ridicarea plebeianismului la putere», adaugă Bălcescu{93}.

Paşoptiştii liberali folosesc însă masele ca un fundal pentru «eroii salvatori»{94}. În fapt, principala preocupare a paşoptiştilor şi a urmaşilor lor liberali direcți este explicarea felului în care eroii, îndeosebi voievodali, apar în momentele de criză pentru a salva națiunea de la catastrofă. De aceea, paşoptismul este mai degrabă asociat în mentalul popular cu marii voievozi canonici ai istoriei româneşti (Mihai Viteazul, Ioan Vodă cel Cumplit etc.), asociere facilitată de faptul că paşoptiştii şi posteritatea lor liberală au beneficiat de un număr de istorici redutabili.

De altfel, dacă avem în mentalitatea românească o puternică credință în mistica eroului, lucrul se datorează în bună măsură scrierii, dar mai ales *rescrierii* istoriei canonice româneşti de către paşoptişti şi liberali. Istoricii liberali – atât cei din prima generație, cum ar fi Bălcescu, cât şi cei din a doua, cum ar fi Xenopol sau Haşdeu – au avut o importanță covârşitoare în stabilirea canonului istoric românesc{95}. Ei au scris istorii romantice ale românilor care pun accentul pe eroul salvator. Aşa cum observă Lucian Boia, «ideologia liberală a secolului al XIX-lea a aderat, cu ezitări şi excepții nu foarte semnificative, la portretul-robot al unicului stăpânitor, părinte aspru, dar drept, apărător al tradiției şi al ordinii, salvator al integrității şi independenței țării»{96}.

Faimoasa istorie a lui Mihai Viteazul, scrisă de Bălcescu{97}, are un clar scop polemic şi propagandistic, justificând în parte un program politic de redeşteptare națională{98}. În subsidiar însă, imaginea eroului salvator estompează scopurile sociale ale revoluției, după cum istoria lui Mihai minimizează faptul că Mihai Viteazul este unul dintre primii domni români de la începutul

epocii moderne (în context european) care reactualizează instituția feudală a şerbiei. Mihai, deşi văzut de unii cercetători ai istoriei româneşti ca un condotier în căutare de faimă personală, este înălțat de Bălcescu la imaginea eroului eliberator, care redeşteaptă conştiința națională{99}. În istoria lui Bălcescu, ideea principală este aceea că Mihai a întrupat cel mai bine spiritul etern al românismului – viteaz, integru, mândru – şi că modelul său de acțiune voluntară, eroică trebuie urmat. Pe scurt, numai un erou călăuzitor ca Mihai ne putea scoate din impasul istoric al secolului al XIX-lea. În subtext, simțim chiar că Bălcescu ne spune că, dacă ne aflăm într-o situație de subordonare la mijlocul secolului al XIX-lea, nu e pentru că poporul nu e destul de brav, ci pentru că îi lipseşte «eroul salvator».

Filonul intelectual şi politic liberal, aflat în căutare de modele politico-istonce, merge chiar mai departe în re-semnificarea figurilor istorice domneşti pentru a justifica indirect datele prezentului. Tot Lucian Boia atrage atenția asupra carierei istoriografice a lui Ioan Vodă cel Cumplit. Deşi cronicile contemporane subliniază, e drept, în chip partizan, dar nu nefondat, cruzimea ieşită din comun a efemerului domnitor moldovean de la sfârşitul secolului al XVI-lea (1572–1574), istoricii liberali, precum Haşdeu sau Xenopol, îl descriu pe acesta ca pe un reprezentant al modernității politice.

Pentru istoricii liberali ai secolului al XIX-lea uciderile de boieri şi fețe bisericeşti, care l-au făcut pe Ioan Vodă faimos, dar şi urât de popor{100}, sunt justificate din perspectiva nevoii de conducere hotărâtă în folosul «maselor» şi cu scop modernizator. Haşdeu, în special, susține că Ioan Vodă ar fi fost un mare administrator şi om politic, profund modern, un reprezentant al maselor, care ar fi înțeles nevoia de reformă socială, trecând peste opoziția aristocratică{101}. Xenopol, a cărui temperanță intelectuală este mult mai cunoscută decât cea a lui Haşdeu, se aliniază la această judecată. Cei doi istorici

de orientare liberală iau o asemenea poziție pentru că, aşa cum afirmă Boia, ei sunt «adversari ai boierilor şi partizani ai reformei sociale, ai progresului în genere. O acțiune politică de asemenea anvergură nu se putea însă realiza decât printr-o guvernare autoritară. Scopul era liberal, mijloacele mai puțin. Judecata lor istorică privea, desigur, o epocă de mult apusă, dar prin ea străbătea o anumită mentalitate politică: cultul „salvatorului" şi imperativul ordinii sociale şi solidarității naționale»{102}.

Această căutare de salvatori ai poporului, ce insistă asupra unei perfecte coeziuni sociale, în care masele se pierd într-un fundal fără culoare, dar pe care strălucesc liderii, va deveni cu timpul parte din structura mentală populară. La nivelul culturii politice, efectul va fi legitimarea ideii de lider autoritar şi a acțiunii voluntare, chiar despotice, dacă interesele națiunii o cer. Ea va justifica un număr de episoade cruciale din istoria contemporană, începând cu autoritarismul lui Cuza – scuzat de contemporani, dar şi rejustificat periodic de posteritate – şi terminând cu dictatura lui Nicolae Ceauşescu. Nu întâmplător, panteonul ceauşist a fost populat cu sfinții (Mihai Viteazul) şi părinții (Bălcescu) «bisericii» paşoptiste.

Am ținut să expun acest paradoxal raport dintre eroi şi mulțimi pentru a semnala originile unei caracteristici tulburătoare a culturii (în înțelesul antropologic) româneşti: mentalitatea pentru care, în viața socială şi politică, individul de rând nu contează aproape deloc, românii fiind împărțiți în subumani şi eroi. Îmi aduc aminte de vorbele pline de amărăciune ale mamei mele, care repeta la sfârşitul anilor '80 că nimic nu se va schimba, că totalitarismul nu va dispărea prin efortul nostru, «al celor mici». Mama, care făcea parte din valul de locuitori rurali migrați la oraş în anii '50-'60, credea cu tărie în schimbare, dar cu aceeaşi tărie credea că aceasta trebuie să vină de sus, de la nişte «eroi

salvatori». Drept urmare, a votat de câteva ori cu cei care i se părea că jucaseră acest rol în Decembrie 1989, Ion Iliescu şi colegii săi. Convingerea mamei că «noi», cei mici, nu putem schimba nimic, că e nevoie de un erou, de un «geniu» ca să schimbe lucrurile era alimentată de educația ei şcolară şi de experiența mediatică din anii comunismului, ambele populate de miturile paşoptismului reciclat de naționalismul lui Nicolae Ceauşescu. Mama îmi repeta că schimbarea trebuie făcută de cineva ca Tudor Vladimirescu, care va conduce o răscoală cu adevărat populară. Ca să fim drepți, putem însă adăuga că această imagine mentală a mamei mele, acoperind o lume mixtă, urban-rurală, poate fi şi reflexul credinței țăranului român că, chiar mutat la oraş, el este doar un tolerat, o entitate insignifiantă, care nu poate nici măcar aspira să influențeze viața națiunii. Fenomenul nu este strict românesc – cercetători ca Almond, Nie, Pye sau Verba îl sesizează în multe țări aflate în tranziția către modernitate{103}. De pildă, în Turcia, un țăran, întrebat în cadrul unei anchete sociologice «ce ai face dacă ai fi preşedintele țării», le-a răspuns cercetătorilor americani: «Doamne fereşte să ajung eu preşedintele Turciei!»{104}

Mai important însă cred că este faptul că această mentalitate, inventată sau consolidată în România de paşoptişti, a devenit nu numai o credință populară, ci şi parte a etosului intelectual românesc. Ideea că lumea este împărțită în genii şi admiratorii lor stă la baza fenomenului «grupurilor de prestigiu». Grupurile intelectuale româneşti au fost şi sunt adesea structurate pe modelul geniului înconjurat de admiratori. Acest model favorizează promovarea culturală nu pe criterii obiective de valoare, măsurate prin popularitate sau vandabilitate, ci prin acceptarea şi «ungerea» geniilor de către alte «genii», o situație mai mult feudală decât modernă. Ascensiunea lui H.–R. Patapievici, prin ungerea lui de către moştenitorii grupului de la Păltiniş,

mi se pare cea mai bună ilustrare a acestui fenomen.

În concluzie, primul liberalism românesc, născut din pântecul paşoptismului, a fost un fenomen complicat, cu aspecte pozitive şi negative. El a promovat o idee colectivistă de «libertate», dublată de o concepție elitistă de structurare a acțiunii politice. În acelaşi timp, liberalismul de la 1848 a fost unul dezinhibat şi entuziast, pus pe treabă şi având scopuri precise, pe care le-a urmărit cu tenacitate şi succes (Unirea şi independența). Acest prim grup modern coerent al istoriei noastre intelectuale – un grup al inteligheției considerându-se pe sine moralmente obligată să acționeze pentru modernizarea şi consolidarea țării ca stat independent – a fost animat de bune intenții.

Din punctul de vedere al ideologiei lor, paşoptiştii erau foarte convinşi de utilitatea acțiunii lor politice şi culturale. Le lipsea însă, mai ales la 1848, un plan concret, vizibil de guvernare pe deplin liberal (în sens social), ceea ce i-a făcut să ignore primejdia naționalismului, văzut ca o forță colectivistă. Generoşi şi bine intenționați cum erau, paşoptiştii au lăsat însă şi unele indicii cum că democrația internă şi egalitatea ar fi putut să fie, totuşi, importante. În dialogul dintre un comisar de propagandă şi un orăşean imaginat de Bălcescu pentru a servi de catehism revoluției viitoare apare acest schimb de replici: «Orăşeanul: Dar am auzit zicând că la noi n-ar putea fi o republică democratică, căci poporul nostru nu este destul de luminat şi martor pentru libertate [...] ca un necopt şi un nevârstnic la minte [...] Comisarul: Adevăr că poporul nostru nu este destul de luminat cu învățătura, dar tocmai pentru aceasta are trebuință de instituții libere ca să se poată lumina Viața publică este buna creştere şi învățătura bărbaților [...].»{105} Acest deziderat rămâne însă de împlinit. Probabil că a doua generație a liberalismului românesc îi va da viață.

Junimismul: un liberalism tehnocratic

În eseul despre paşoptism am încercat să demonstrez că liberalismul românesc al primei generații modernizatoare, cea de la 1848, a fost unul impur şi cel puțin neatent la rolul individului în societate. Paşoptismul a cultivat ideea că actorii istoriei sunt fie masele nediferențiate, fie «omul de geniu», semizeul care focalizează acțiunile maselor şi le dă sens. De aceea, spuneam, neoliberalismul român de azi nici nu ar putea recupera prea mult din moştenirea «liberală» locală. Cu toate acestea, există în România un «paleoliberalism», reprezentat de autori ca H.–R. Patapievici, care pare a se reclama de la o a doua tradiție liberala locală.

Acest al doilea liberalism este însă mai greu de recunoscut pentru că nu s-a numit pe sine «liberal» decât în glumă sau pe un ton polemic. În fapt, reprezentanții săi au spus mereu că sunt conservatori. Este vorba de oameni politici şi de intelectuali ca Maiorescu, Gheorghe Panu or P.P. Carp, altfel cunoscuți şi ca junimişti sau ca membri ai generației «criticiste». Voi încerca aici să re-demonstrez că junimismul este o versiune de liberalism cu limite. Exercițiul nu e nou: l-au mai făcut Z, Ornea{106} sau Caius Dobrescu{107}. În timp ce Z. Ornea trasa limitele junimismului din perspectiva marxismului şi a ideologiei partidului

comunist, aflat la conducerea țării în anii ’70, reproşându-i limitele de clasă date de presupusa aliniere la moşierime, Caius Dobrescu atrăgea atenția asupra limitelor impuse liberalismului junimist de elitism. Eseul de față continuă această din urmă critică, adăugând că elitismul se alimentează din resursele intelectuale ale pozitivismului, ducând la adoptarea unui ideal politic tehnocratic.

Începem discuția cu afirmația că junimismul are anumite convingeri comune cu paşoptismul, «vărul» său ideologic întru liberalism. În ciuda divergențelor şi polemicilor pe care le-au avut cu paşoptiştii, junimiştii trăiesc o viață intelectuală influențată de acelaşi model cultural ca şi adversarii lor: credința în progresul ineluctabil{108}. Atât generația paşoptistă, susținătoare a schimbării radicale a societății româneşti, cât şi generația junimistă, care reconsideră ritmurile şi formele instituționale ale acestei schimbări, cred cu tărie în necesitatea progresului.

Însăşi structura societății româneşti în curs de modernizare le cerea tuturor actorilor politici – mai ales celor care acceptaseră instituțiile occidentale – să recunoască faptul că societatea românească era forțată de mersul lucrurilor omeneşti să-şi schimbe instituțiile şi spiritul. Modernizarea ca factor de legitimare a noii clase politice implică invocarea unui principiu teoretic – chiar «ştiințific» – pentru justificarea autorității (doar ne aflăm într-un secol scientist!). Şi care ar putea fi acel principiu dacă nu tocmai cel al evoluției necesare, al progresului necontenit?

Faptul că şi «conservatorii» lui Maiorescu sunt progresişti nu ar trebui să ne mire. În definitiv, ei se declară de-a dreptul adepți ai lui Spencer şi Buckley – este celebră afirmația lui Maiorescu: «Noi judecăm mai mult englezeşte evoluționar, decât franțuzeşte revoluționar.»{109} Maiorescu repetă, de altfel, în câteva rânduri că partidul conservator, departe de a fi un

partid «feudal», pur boieresc, este un partid al opțiunilor politice temperate înainte de toate. Pentru a «lua caimacul adversarilor», chiar el declară că partidul conservator este cel mai îndreptățit a se numi liberal, pentru că acesta crede la fel de tare în instituțiile europene şi în modernizare ca şi liberalii declarați{110}.

Ce deosebeşte atunci cele două tabere? Chestiunea depăşeşte temperamentul, deşi e evident că unii preferă acțiunea rapidă, răsturnătoare, iar ceilalți sunt adepții sedimentărilor ideologice şi instituționale. Cele două opțiuni teoretice țin de două moduri diferite de a înțelege lumea. Chiar dacă se înrudesc în spiritul modernității secolului al XIX-lea, ele înțeleg modernitatea profund diferit. Ca şi britanicii şi americanii, despre care se spune că sunt două popoare despărțite de o limbă comună, paşoptiştii şi junimiştii sunt două tabere ideologice separate de un Rubicon intelectual comun. Căci fiecare grup decodifică în felul său înțelesul şi motorul progresului – progres pe care ambele îl acceptă ca pe un dat social.

Pentru paşoptişti, progresul înseamnă năzuința către republică ori către o monarhie constituțională slabă; pentru junimişti, către o puternică monarhie constituțională, ce se sprijină pe o aristocrație de merit. {111} Paşoptiştii sunt organicişti, vitalişti, punând accentul pe elanul vital al națiunilor, dialectic legate de personalitățile de excepție care le focalizează aspirațiile şi le aduc «în starea critică revoluționară», conform schemelor lui Michelet sau Hegel. Generația criticistă este, dimpotrivă, convinsă că mişcarea înainte se face printr-o acumulare de abilități, cunoştințe, tradiții, păstrate şi administrate de o elită intelectuală înțeleaptă, al cărei rol este acela de a conduce procesul şi de a asigura o anumită puritate rațională în actele şi valorile umane{112}.

Opțiunea trădează o importantă caracteristică a junimismului în calitatea lui de curent social-politic:

aspirația intelectualilor de a accede la putere, des întâlnită în estul Europei{113}. Junimismul este teoria politică a unui clasic grup de status – ca să folosim termenul lui Weber – care reclamă legitimitatea politică în numele educației şi al culturii, iar nu al averii sau al accesului privilegiat la puterea politică{114}. Ideea că progresul este o mişcare ce trebuie cultivată şi altoită, acolo unde este necesar, pe tulpini plăpânde este un alt fel de a spune că grădina progresului are nevoie de un grădinar. Iar grădinarul este un intelectual, un învățat într-ale cultivării popoarelor. Deşi nu se crede un geniu sau un semizeu, «bunul pastor» intelectual junimist se crede membru al unei confrerii de inşi aleşi şi privilegiați. Privilegiul nu este neapărat văzut prin prisma aristocratică, dar este, totuşi, un privilegiu, şi anume unul care nu trebuie contestat, în parte pentru că se consideră meritat. Privilegiul se întemeiază pe prestigiu.

Aşadar, dacă paşoptismul excelează prin alinierea sa la populismul revoluționar, junimismul se află pe poziții elitiste. Aşezarea sa pe axa ierarhiilor sociale nu trebuie însă să ne ducă în confuzie: elitismul nu exclude progresismul, dimpotrivă, progresul este văzut ca un apanaj al elitelor, mai ales în țările subdezvoltate, în care prestigiul este o distincție ce implică datoria socială de a duce națiunea către limanul prosperității şi civilizației. De aceea, junimiştii se cred la fel de (dacă nu mai) îndreptățiți să conducă românimea la țărmul modernității ca paşoptiştii.

Unii au spus deja, iar alții au lăsat să se înțeleagă că ideea centrală a acțiunii politice şi ideologice junimiste, ideea «formelor fără fond» – a trecerii cumpătate, măsurate către modelul occidental de cultură şi civilizație – a fost numai reflexul intern al «intereselor de clasă»{115}. Ca şi alte teorii sau idei conservatoare, junimismul n-ar fi – în cel mai bun caz – decât raționalizarea ideologică a temerii grupului social al

marilor proprietari de pământ că progresul societății româneşti îi ameninţă privilegiile sociale şi politice. În acest raționament, ideea de progres se află în contradicție cu privilegiul social. Conservatorismul junimist însă, deşi elitist, nu este o teorie care să nege în vreun fel progresul în sine. Progresul este un fenomen natural, «fatal». Oamenii nu pot decât să-l ajute să se desfăşoare sau să-l orienteze. În opinia junimiştilor, progresul nu poate fi nici mai rapid, nici mai lent; el îşi are propriul metronom încorporat. Desigur, creşterea naturală a societății poate fi schilodită, denaturată, îngrădită – aşa cum fac japonezii cu *bonsai*-i lor, reuşind ca, prin tăieri şi legări nefireşti, arbori respectabili, ca stejarul, să fie aduşi la maturitate la dimensiunile unei plante în ghiveci. Dorința prea aprinsă de a civiliza, de a transfera bunuri şi forme culturale într-o societate care nu a căpătat ea însăşi organele necesare pentru a le recepta şi mânui poate duce la degenerarea acelei societăți, la transformarea ei într-un pitic estropiat. Societatea minată de conducători prea repede în sus pe costişa povârnită a modernității va ajunge la linia de sosire gheboşată, chircita şi istovită. Or, o societate care a atins linia de sosire a «progresului» într-o stare de nerecunoscut pentru națiunile civilizate nu se poate numi că a progresat.

Proba finală a faptului că junimismul şi conservatorismul nu se opun progresului este oferită de datele sociologice. Un calcul mai vechi constata că, la sfârşitul secolului al XIX-lea, marii boieri au şanse egale de participare la cele două partide active. Privilegiul nu se aglomerează deci în partida «moşierească». Partidul liberal şi cel conservator aveau ca membri urmaşi de boieri sau foşti boieri în proporții egale: 41%. În ceea ce-i priveşte pe marii boieri, 7% dintre liberali şi 10% dintre conservatori proveneau din această clasă{116}.

De fapt, distincția liberal-conservator operează între cei care voiau eliminarea în nume a privilegiilor – mulți

dintre liberalii care susțin acest lucru şi-au creat propriile fiefuri clientelare şi politice pe baza pozițiilor pe care le dețineau – şi cei care spun pe şleau că privilegiul trebuie păstrat şi reglementat pe față. Pentru Titu Maiorescu şi prietenii săi, este vorba aici de privilegiul intelectual al celui care a aflat calea dreaptă şi moderată a progresului. De aceea junimiştii detestă în primul rând veleitățile democratice ale colegilor lor intelectuali care se pretindeau «liberali» şi care erau, după părerea lor, nişte demagogi cinici, ce exploatau idei generoase în folosul lor personal.

Simptomatic, cariera de parlamentar a lui Maiorescu se deschide cu o viguroasă şarjă la adresa colegilor săi universitari, membri ai fracțiunii «libere şi independente» ieşene, de orientare liberală{117}. Care e nemulțumirea sa de moment? Verbiajul lor politic, amestecând radicalismul cu cinismul şi cu vagi idei de reformă socială fără temelie în realitatea românească. Poziția sa are însă rădăcini mai adânci. Maiorescu respinge din principiu etosul revoluționar şi ideea reformării statului român pe temeiurile unei legislații raționale universale, inspirată din contractul social, sau, cel puțin, aşa cum erau acestea susținute de (in)amicii săi intelectuali. Motivele sale profunde nu sunt deci sociale, sunt intelectuale şi rezultă dintr-o analiză realistă a situației în care se găsea sistemul politic românesc. Maiorescu era profund îngrijorat de instabilitatea cronică a vieții politice româneşti, pe care el şi mulți alții o puneau pe seama încercării pripite de reformă politică şi juridică. În acestea el vedea doar dorința intelectualilor liberali de a umfla statul şi bugetul. Noi instituții însemnau pentru liberali – în opinia lui Maiorescu – tot atâtea locuri de muncă şi sinecuri. În plus, politica devenea un instrument de schimbare de dragul schimbării şi un joc sterp de alianțe de moment, fără niciun orizont strategic.

Motivele pentru care Maiorescu are aceste bănuieli

sunt legate de evoluția vieții parlamentare şi guvernamentale româneşti de după Unire. Între 1859 şi 1871, România a avut 31 de guverne. În medie, cam unul la patru luni şi jumătate{118}. Un prim-ministru, Barbu Catargiu, este asasinat în exercițiul funcțiunii, în 1862, iar asasinul nu poate fi prins. Au loc două lovituri de stat (4 mai 1864 şi 11 februarie 1866) şi o tentativă oarecum carnavalescă, dar simptomatică de revoluție – faimoasa «Republică de la Ploieşti», din august 1871, a lui Candiano Popescu. Se văd dese, foarte dese manifestații de stradă şi întruniri politice, adesea vizând să facă presiuni în legătură cu deciziile politice parlamentare. Există o neîncredere generală în noua dinastie de Hohenzollern, neîncredere punctată de certe răbufniri antimonarhice.

Pentru Carol I – aşa cum observa un martor ocular (dr Schaefer) –, ziua de naştere a lui I.C. Brătianu era un motiv de eterna iritare. În jurul acestei date, partidul liberal organiza zgomotoase celebrări la care Brătianu era salutat cu epitetul «salvatorul românilor». Curtea domnească de la Bucureşti era bombardată cu numeroase şi deloc subtile petiții ale negustorilor şi locuitorilor marilor oraşe şi luată cu asalt de deputății de comercianți şi meseriaşi cerând direct – şi Carol I ar fi spus «impertinent» – luarea unor decizii politice sau modificarea lor în favoarea liberalilor{119}. Totul se desfăşura pe fondul reuniunilor populare, electorale sau nu, care aveau loc pe străzi, în birturi, în grădinile publice, pe Dealul Mitropoliei sau în curtea Senatului, şi în care radicalii lui Rosetti şi I.C. Brătianu «recurgeau la excitarea pasiuni lor populare», pentru a nu lăsa nici pe suveran ori pe adversarii lor politici să uite că politica era de-acum o problemă «democratică», «constituțională» şi «populară».

Liberalismul se transforma – încet, dar sigur – dintr-o profesiune de credință într-un instrument retoric. Epuizarea acestui prim avatar al liberalismului în

România modernă a determinat reacția grupurilor intrate în politică în timpul sau imediat după domnia lui Cuza. Aceste grupuri – Junimea mai ales – puneau în discuție nu refundamentarea României moderne, ci a liberalismului şi a sistemului politic modern românesc. Dovada faptului că scopul noilor conservatori era «perfecționarea» liberalismului, şi nu eliminarea lui, o putem găsi în declarațiile lui Titu Maiorescu din Parlament. Adresându-se Camerei, în acel moment dominată de conservatori, el saluta «această cameră conservatoare, care, după aprecierea mea, este, în momentul de față, singurul partid liberal», pentru că, în opinia sa, «ceea ce la noi este stânga [liberalii radicali – *n.n.]* iese din stat şi trebuie eliminat din stat»[120]. Declarația sa era, poate, ironică şi se folosea de un artificiu stilistic ca să înflorească exercițiul retoric. Dar exasperarea sa față de excesele şi vacuitatea crescândă a ideii liberale era reală. Ea este surprinsă cu acuitate şi umor de un alt junimist, Caragiale. Scriind despre mediul politic popular din anii 1860, mediu în care îşi petrecuse tinerețea ca jurnalist militant, Caragiale nota ca «liberal» a devenit, dintr-un termen plin de farmec, unul de ocară. După părerea lui, adevărații liberali de la 1848, dacă, n fi trăit, ar fi devenit conservatori cu toții. [121]

Un motiv al acestei schimbări în calitatea discursului şi practicii sociale este şi evoluția sensibilității sociale româneşti. Romantismul eroic al anilor 1840 fusese încet-încet înlocuit de unul mai pedestru, mai pe înțelesul tuturor[122]. Acesta era propagat de noile foiletoane şi romane de senzație, care răspândeau mitul cabalelor universale în viața politică şi pe cel al rolului nefast al feluritelor eminențe cenuşii în ruinarea națiilor. Liberalii lui Caragiale au dat mesianismul pe senzaționalism, l-au înlocuit pe Michelet cu Ponson du Terrail, volumul *Le Peuple* cu romanele-foileton *Dramele Parisului* şi *Rocambole*[123]. Viața politică, cu cât devine

mai «populară», cu atât descoperă mai abitir «deliciile» zgomotului şi furiei de stradă – acest etern excitant al pasiunilor urbane, cum ar spune istoricii francezi. Întrunirile politice îmbracă straie din ce în ce mai senzoriale, «estetice», scopul lor fiind să atâțe simțurile şi să narcozeze mintea, lată din nou imaginea anilor 1860 liberali, imortalizată de Caragiale: «Am fost la întrunirele opoziției în Craiova şi în Iaşi, şi mărturisesc drept că am ieşit adânc afectat de decadența moravurilor noastre politice. Asta e opoziție? Astea sunt întruniri de opoziție? […] Unde sunt vremurile clasice ale liberalismului român? Unde e sala Slătineanu? Sala Bossel? Circul de la Constantin-Vodă? S-au dus toate ca nişte frumoase legende cari au încântat de atâtea ori tinerețile mele. În acele întruniri îmi făceam eu, cu un popor întreg, educațiunea națională. Acolo am cules cele mai bune inspirațiuni pentru operele mele patriotice […] Mi-aduc aminte de bravura, de avântul impetuos şi, mai ales, sintaxa îndrăzneață a neuitaților mei oratori clasici: *Fraaților! Ciocoii domnesc, în adevăr domnesc, dar să vă spun eu, fraților, cum domnesc! Domnesc prin mişelie, prin infamie, prin crimă, prin reacțiune, lucruri care fac cinste poporului că e contra, care în orice ocazii s-a pronunțat şi nu permite, mai ales când sângele acestui popor, vărsat cu cruzime şi fără nicio necesitate, când țipetele disperate ale femeilor şi ale copiilor, fugăriți şi torturați de sălbăticia oamenilor odiosului regim, când vaietele celor schingiuiți pe stradele Capitalei, cu felinarele stinse, sunt încă vii în mintea tutulor* […] Şi la glasul amicilor poporului, poporul, ridicând reteveiul, simbolul suveranității sale, izbucnea la adresa vampirilor, care-i sugeau sudoarea şi sângele, în imprecațiuni naționale, de se scutura catapeteasma circului.»{124}

Respingerea acestei sensibilități era, pentru Maiorescu şi tovarăşii săi, nu doar o chestiune de gust, de retorică sau de sensibilitate. Junimiştii respingeau,

în adâncul sufletului, populismul, care, aşa cum am văzut deja, era pentru Maiorescu o sursă de instabilitate politică, de demagogie şi de schimbare de dragul schimbării, când nu era un exerciţiu de acţiune politică pentru profit personal direct. Ca să se distingă de această înţelegere a lumii, junimiştii români, ca mulţi alţi intelectuali balcanici, s-au identificat cu ideea socială şi politică pozitivistă. Un mai vechi articol al lui Traian Stoianovich sugerează că pozitivismul a fost una dintre pietrele de temelie ale gândirii politice balcanice la sfârşitul secolului al XIX-lea{125}. La sud de Dunăre, îmbrăţişarea pozitivismului a fost reacţia naturală a elitelor confruntate cu realitatea că poporul suveran, ce trebuia guvernat, se afla fie pe o cale rătăcită, fie în plin feudalism.

Pozitivismul sud-dunărean se reazemă pe un triplu slogan, spune Stoianovich: «progres – ordine – cultură europeană». Iar acest slogan este invocat ca garant al prosperităţii naţionale. Teoria conducerii sociale şi modalitatea preferată de legitimare este elitismul, produs al îmbrăţişării darwinistnului social, care subîntinde pozitivismul social. Evoluţionismul darwinist adoptat de conservatori înlocuieşte teoria populistă liberală, alimentată de naţionalismul romantic, care presupunea că tot corpul social este un organism etnic omogen. Această din urmă teorie devenise vrând-nevrând caducă, pentru că, odată ajunsă la putere, clasa guvernantă de formaţie intelectuală occidentală s-a văzut confruntată cu distanţa, uneori astronomică, ce o despărţea de lumea rurală, arhaică. Ar fi fost o culme a ipocriziei să proclame mai departe poporul în totalitatea sa ca agent şi sursă a puterii politice.

Liberalismul sud-dunărean, deşi nu vrea să se întoarcă la monarhia absolută feudală, nu-i acordă nici poporului prea mult credit politic. După părerea lui Stoianovici, liberalii neoconservatori sârbi sau greci, îmbrăţişând pozitivişti ca Spencer sau John Stuart Mill,

«susțineau o Constituție care să limiteze puterile prințului, dar priveau agitația liberală pentru o adunare reprezentativă ca un soi de „joc pentru copii”»{126}. Acest comportament se află, conştient sau nu, în perfectă sincronizare cu teoria paternalistă a lui J.S. Mill, care, deşi liberal *bona fide,* este, totuşi, un liberal cu limite, mai ales când afirmă că «soarta sărăcimii, în tot ceea ce o priveşte în mod colectiv, trebuie reglementată pentru aceasta, nu de aceasta. Sărăcimea nu trebuie încurajată să gândească pentru sine sau să-i fie dată propriei ei previziuni şi gândiri o voce de oarece influență în determinarea destinului propriu. Pe de altă parte însă, relația dintre bogați şi săraci trebuie să fie numai în parte una de supunere; trebuie să fie una de concordie, atât morală, cât şi emoțională: un tutelaj plin de afecțiune de partea bogaților, respect şi reverență, de partea săracilor. Bogații trebuie să fie *în loco parentis* pentru săraci, îndrumându-i ca pe copii»{127}.

Nu ne va fi greu să distingem tema ideologică a minoratului civic şi a elitismului nici în intervențiile retorice ale junimiştilor români de după 1866. Conservatorii români aşază această idee în centrul demersului lor. Iată două exemple. Maiorescu propune, în 1876, în proiectul de lege a instrucțiunii publice pe care îl înaintează Parlamentului în calitate de ministru de resort, ca şcolile comunale, aflate, crede el, în regres față de epoca Regulamentului organic, să fie, pentru o mai «matură» administrare, puse sub patronatul unui alegător de la colegiul I (un moşier), care să aibă dreptul de inspecție şi obligația de a aproba bugetul şcolii{128}. P.P. Carp, în discursul său din 1881, în care lansează linia «Era Nouă», propune, în acelaşi spirit, o nouă lege a cârciumilor «care apără pe țăran de propriile lui slăbiciuni»{129}. În acelaşi discurs, Carp combate ferm principiul suveranității populare ca metodă absolută de guvernare: «Eu admit supunerea la voința poporului, cu rezerva însă ca în orice moment să pot cerceta dacă acea

voință nu este rătăcită [...] admit instinctul la o națiune, admit ca ea să simtă un rău, precum fiecare om când e bolnav simte ce-l doare, dar nu admit ca bolnavul să zică el: iată doctoria ce trebuie să mi-o dea doctorul [...] Aceia care au primit o cultură mai înaltă, aceia au datoria sacră de a veni, când poporul e rătăcit, să-i zică: nu merg după tine, tu ai facultatea de a simți răul, leacul rămâne la mine să-l indic, iar datoria ta este să îl urmezi.»{130}

Sindromul pozitivist-paternalist devine atât de profund în societatea românească, încât îi afectează chiar şi pe liberalii consacrați. Deşi se bazau încă pe principiul «suveranității populare», în special când venea vorba de agitația de stradă viguroasă, antrenând nu arareori (sau mai ales) lumpenii oraşelor, unii liberali manifestau în privat o atitudine de «declasare ascendentă», după expresia lui Ibrăileanu. Surprins în epocă de Alecsandri în faimoasele sale *Chiriție,* acesta este un stil cultural – în opinia lui Ştefan Cazimir care urmăreşte ca scop în viață snobarea vulgului – «setea de distincție ca revers al insignifianței, fuga de mediocritate cu mijloace strâmbe şi derizorii, sloganul egalitar ca fațadă şi impulsul elitar ca fond»{131}.

De pildă, liderul liberal I.C. Brătianu dă uneori la iveala un fond mental neaşteptat de primitiv, propice raționalizărilor pozitiviste paternaliste, deşi el aplică efectele acestui mod de gândire – surprinzător sau nu pentru un fost ofițer şi om de acțiune – intelectualilor, «dăscălimii» lui Caragiale. Într-o declarație din ianuarie 1869 – amintind parcă de schema tripartitei funcționale a Antichității şi a Evului Mediu, care împarte societatea în trei ordine distincte *(oratores, bellatores* şi *laboratores)* –, el contestă dreptul profesorimii de a participa la viața politică parlamentară. «Fiindcă, d-lor, un profesor care are adevărata vocațiune, să mă iertați a o spune şi să mă ierte chiar acei care sunt în Cameră, nu-şi lasă catedra lor să vie să facă altceva; înțeleg, într-o

Constituantă, la împrejurări mari, iar nu în timpurile cele mai ordinare»{132} – declară categoric cel care a fost ales de atâtea ori de colegiile III şi IV, în care vota «dăscălimea», şi care era glorificat ca un adevărat «nemuritor Gambetta» al Balcanilor.

Condescendența sa față de dăscălime continuă: «Aşadar, eu vă rog să nu mai adăogați nimic la lefuri; din contră, dacă veți voi, la unele cazuri, poate încă să se mai scază, în loc de a se urca. Ştiți ce se face cu aceasta? Mulți din d. profesori, care ar avea mai puțină leafa, ar da şi lecțiuni particulare; ar veni, prin urmare, să îndestuleze şi o altă trebuință a societății (Aplauze); şi, prin aceasta, el şi-ar dezvolta misiunea lor, căci ar fi atunci ocupați întruna, de dimineața până seara, nu numai o oră sau două pe zi.»{133}

Junimiştii înşişi au însă un alt motiv pentru a folosi pozitivismul ca justificare a opțiunilor lor politice: idealul tehnocratic, încorporat şi el în gândirea pozitivistă. Prin el, junimiştii îşi creau propriul spațiu de manevră în viața politică, distanțându-se de conservatorii reacționari. Ca intelectuali şi «liberali», junimiştii se vor o forță aparte în societate, una ce se distinge atât de liberalii demagogi, cât şi de conservatorii arhaici.{134} Ei văd în tehnocrație – adică în ideea unei societăți conduse de «specialişti» – şansa de a reclama pentru grupul intelectual dreptul de a fi o «elită conducătoare» în țară. Aceasta se bazează, în fapt, pe credința că, până la urmă, jocul politic nu este şi nici nu trebuie să fie o confruntare viguroasă între clasele sociale, ci un superior joc de societate pentru cei care-i ştiu regulile ascunse. Un nou grup de elită poate interveni în joc oricând, dacă respectă anumite reguli.

Aici, junimiştii se desprind de ideea liberală generală, care spune că politica este înfruntarea viguroasă şi pe față între grupuri şi indivizi distincți, cu idei, interese şi apetențe diferite. În această înfruntare, actorii sociali încearcă să afle, prin eliminarea celui mai slab, care este

adevărul momentului. Junimiştii cred, folosind o ideologie pozitivistă, că politica în general şi cea românească în special este, de fapt un joc, care se poate degrada dacă este lăsat pe mâna intereselor de grup sau individuale. În loc să vadă în interes un ingredient esențial al politicii moderne, ei văd în el un simptom de slăbiciune. Politica intereselor devine pentru junimişti, invariabil, «politicianism». Astfel, pozitivismul legitimează intelectualitatea ca grup cu pretenții unice la conducerea națiunii. Această idee a supraviețuit tuturor regimurilor politice moderne româneşti, fiind vânturată, în viața post-1989, la fiece moment de criză.

Cum se leagă însă concret junimismul şi tehnocrația? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie mai întâi să adăugăm câteva trăsături portretului-robot al pozitivismului. Argumentul tehnocratic este unul dintre cele mai importante crezuri ale pozitivismului pentru că, după Comte – poate cel mai important pozitivist al secolului al XIX-lea toate societățile umane au fost conduse, într-o formă sau alta, de «intelectuali». Acesta este efectul faptului că fiecare etapă din istoria omenirii a fost dirijată de un principiu intelectual dat. După Comte, societatea este împinsă înainte de dezvoltarea capacităților cognitive umane, de evoluția lor spre o mai completă raționalitate{135}, în consecință, Comte împarte istoria omenirii în trei etape: epoca mistică, dominată de religii, în care grupul social reprezentativ a fost constituit din preoți; epoca metafizică, dominată de marile filosofii speculative şi de filosofii secolelor XVII şi XVIII; în fine, epoca modernă, a ştiinței, aflată în mâna savantului{136}. După cum observăm, motorul social se află ascuns în capacitatea intelectuală astfel încât grupurile sociale ce posedă în chip privilegiat posibilități sporite de creativitate mentală au o importanță deosebită, care trebuie recunoscută şi cultivată. Mai mult, în epoca modernă, a raționalității, societatea cere în mod deschis să fie condusă de intelectuali, pentru că,

fiind bazată pe raţiune, ştiinţa nu mai poate fi ascunsă sub pulpana preoţească sau sub peruca ideologică a demagogilor de tip robespierrian. Elitele sociale se disting acum prin accesul lor la metode şi abilităţi de conducere raţională a lumii. Ştiinţa politică însăşi devine o ştiinţă a administraţiei publice.

P.P. Carp, în «Era nouă», şi Titu Maiorescu, în variate discursuri, subscriu la acest ideal tehnocratic. În opinia lui P.P. Carp, sistemul social modern trebuie să fie «liberal» în sensul că trebuie să fie *deschis talentului,* dar nu neapărat «democratic», adică deschis oricui, fără consideraţie faţă de educaţie şi merit{137}. Într-un cuvânt, pentru Carp, democraţia se opune meritului. Caius Dobrescu condensa concepţia liberală junimistă cu privire la mobilitatea socială: «Democraţia liberalismului{138} românesc era deschisă nu tuturor claselor, ci *elitelor tutoror claselor.*»{139}. Mai ales în România, ţară în care cei educaţi cu adevărat erau mai puţini decât posturile de ocupat, regimul democratic, chiar limitat, al votului cenzitar, permitea intrarea în arena puterii a tot felul de nechemaţi, agăţaţi de poalele demagogilor şi patronilor politici. Când porţile democraţiei s-au deschis, fie şi parţial, «rezultatele la cari s-au ajuns nu sunt rezultate ale muncii generale a societăţii noastre, ci numai rezultatul succesului a câtorva oameni», care, odată ce au apucat pârghiile puterii, au instaurat nu domnia unei « „democraţii a muncii" ci o „democraţie bugetară"»{140}. Ei i-au împins în sus pe clienţii şi pe favoriţii lor, umflând birocraţia de stat şi aparatul politic. O asemenea societate este condamnată la ineficienţă şi corup ţie, prin parazitismul clasei dominante şi prin proasta administrare a afacerilor publice, deturnate în folosul celor personale.

De aici, Carp ajunge la concluzia că meritul şi selecţia sociala pe baza calificării intelectuale sunt, într-un fel, opuse democraţiei clasice liberale. Dacă dorim conducere bună – păreau să spună junimiştii –, aceasta

trebuie să fie deasupra intereselor de grup şi înrădăcinată în comunitatea culturală şi ideatică a elitelor. Desigur, ca imagine pură a elitei intelectuale, junimiştii se vedeau în fruntea şirului de candidaţi intelectuali la conducere. Din acest motiv, după Carp, lupta politică trebuie să devină o acţiune coordonată de dirijare a administraţiei şi de recrutare pe bază de competenţă a funcţionarilor statului. Carp o spune pe şleau: pentru controlul societăţii, este nevoie de competenţă administrativă, în faţa căreia stânga şi dreapta, liberalii şi conservatorii trebuie să devină două noţiuni lipsite de sens. În mare, putem spune că întregul program «Era Nouă», propus de Carp, este unul pozitivist. Elitism prin merit şi educaţie, reformare prin ştiinţă şi raţionalizarea relaţiilor dintre oameni, paternalism, progres şi ordine – toate temele pozitivismului social sunt astfel strânse în el{141}.

La rândul său, Maiorescu concepe «politicul» ca pe o culegere de reguli ordonatoare ale comportamentului public. Politica, spune el, nu este pentru «amatori»: este o acţiune specializată, de alegere, în cunoştinţă de cauză, a priorităţilor, o acţiune de calcul raţional, în slujba uşurării evoluţiei proceselor obiective – în cazul societăţii umane, progresul. Iată demonstraţia sa completă, în discursul său despre necesitatea instaurării monarhiei în România: «Căci, în enorma complexitate a problemelor politice, la orice chestiune mai însemnată sunt felurite principii de joc, care nu se pot împăca toate deodată; şi aici se impune omului de stat datoria nu de a face paradă cu multiplicitatea principiilor, ci de a stabili hierarchia lor după împrejurările de fapt, de a-şi da samă care este ideea dominantă, căreia celelalte trebuie să i se subordoneze fără hezitare. Şi ideea dominantă întru conducerea statului român spre îndeplinirea marei sale misiuni în Orient, este înrădăcinarea simţământului dinastic în toate păturile poporului.»{142} Raţionalism (alegerea

soluției), progres (misiunea în Orient), elitism (înrădăcinarea simțământului dinastic) – iată din nou toate elementele componente ale pozitivismului politic.

Liberalismul conservator al junimismului are meritul de a pune multe puncte pe *i*. El atacă în primul rând demagogia şi pune accentul pe meritul personal şi pe efortul individual (desigur, la nivelul elitelor). Cu toate acestea, se sprijină pe o variantă de liberalism care pune în centru raționalitatea actului social şi evoluționismul mecanic, idei care implică elitismul tehnocratic şi consacră rolul intelectualilor ca principali agenți ai schimbării şi guvernării sociale în România. Această schemă de gândire delegitimează ideea de politică în chip de confruntare serioasă între grupuri bine definite, social şi ideologic, şi aduce la Dunărea de Jos ideea politicii ca joc şi ca artă a elitelor. Ea consacră în cultura română mentalitatea «catară», cum o numeşte Caius Dobrescu{143}, şi anume aceea ca intelectualii, ca şi liderii («perfecții») sectei bogomil-gnostice din sudul Franței din secolul al XIII-lea, odată inițiați în marele secret al existenței prin iluminare (în cazul de față, prin expunerea la valorile marii culturii europene), sunt iertați de orice păcate ar face pe această lume.{144}

Din păcate, această concepție a avut, pe termen lung, efecte devastatoare. În primul rând, înainte de cel de-al doilea război mondial, «catarismul» a delegitimat ideea de partizanat şi interacțiune politică bazată pe interese de grup şi de clasa. El a alimentat direct totalitarismele secolului XX, îndeosebi pe cele de natură fascistă, care au utilizat din plin criticile aduse de junimişti democrației, dar nu pentru a o corecta pe aceasta, ci pentru a o înlocui cu diverse idei şi formule statale corporatiste, în care elitele erau contopite într-o castă. Un rol a jucat aici şi Eminescu, care, ca junimist, dar şi ca romantic întârziat, a amestecat critica statului modern cu ideea eroului civilizator şi a statului organic, fondat pe caste.

Mai târziu, generația ortodoxistă, preluând ştafeta de la Eminescu, şi-a luat adio de la modernitate şi a pus temeliile utopiilor naționaliste. În sfârşit, aceeaşi idee va duce, dar indirect, la legitimarea grupurilor de prestigiu intelectuale ca singurele contracandidate la conducerea națiunii în perioada comunistă şi postcomunistă. Vom vedea mai departe modul concret în care junimismul şi liberalismul său pozitivist contribuie la ideea grupurilor de prestigiu.

Intelectualii ca leac pentru boala «formelor fără fond»

Merită să analizăm mai atent modul în care junimismul a contribuit la răspândirea «misticii intelectuale» în cultura română. Căci junimismul a fost acela care a propus elitismul intelectual ca soluție pentru criza «formelor fără fond», revelată prin critica adusă de conservatorii români de la sfârşitul secolului al XIX-lea liberalilor-paşoptişti care se reclamau de la tradiția anului 1848.

Atacul antipaşoptist poate fi sintetizat în următoarea acuzație: «liberalii» au încercat să facă dintr-o pipernicită plantă crescută în sălbăticie (națiunea română) o rodie minunată, «patriotică», «democratică» prin răsădirea ei grăbită într-un sol «occidental». Cauza eşecului a fost folosirea unui pământ de flori greşit. Solul occidental favorizează, în cazul acestei specii, *Democratia danubica,* doar unele părți ale plantei, care cresc pe seama altora. Florile (statul şi clasa politică) cresc mai mari decât le permit rădăcinile aducătoare de apă şi substanțele nutritive (țărănimea) şi acoperă frunzele care trebuie să le furnizeze energia (intelectualii de merit şi comercianții), lipsindu-le de soare.

Pe ce se sprijineau conservatorii junimişti atunci când criticau această îndrăzneață aventură de «inginerie genetică»? Maiorescu – studentul de la Berlin şi

doctorandul de la Gissen întemeindu-se pe şcoala istorică a dreptului şi pe tradiția istoristă germană, propunea ideea «formelor fără fond». Prin aceasta, el se opunea ideii că forme de civilizație occidentale pot fi adoptate automat de un fond istoric ce te era cultural străin. Ce semnificație avea însă această poziție? Cum trebuie să o înțelegem? Pentru unii, chiar apropiați de Maiorescu, cum ar fi Eminescu, teoria ducea ineluctabil la concluzia că nu avem nevoie de democrație şi de Occident. Lumea românească este chiar coruptă de aceste ingrediente străine. Generațiile următoare, ortodoxiste şi fasciste, au dus această idee la paroxism, vorbind despre nevoia de a refonda statul român pe un model corporatist, mistico-religios, care avea să crească armonios din rădăcinile românismului.{145}

Maiorescu, pus în fața dilemei «formelor fără fond», adoptă o poziție moderată, care prevede păstrarea proiectului de modernizare, dar cu schimbarea actorilor. Vizează, aşa cum un văzut, un «liberalism tehnocratic» bazat pe intelectuali, îndeosebi pe cei care se susțin din alte resurse decât pregătirea lor intelectuală. «Tehnocrații» sunt clasa socială favorizată, pe care, în acord cu idealurile pozitivismului, Maiorescu ar dori s-o vadă la putere, cel puțin în etapa de tranziție.

Aceşti intelectuali sunt însă împărțiți în variate categorii, fiind unii mai mult, alții mai puțin îndreptățiți la funcțiile de putere. Paradoxal, cel mai puțin îndreptățiți sunt, după Maiorescu, jurişții. Ceea ce ne va duce într-un punct mort, pentru că Maiorescu însuşi este un intelectual calificat să predea dreptul. Voia oare să se sinucidă politic propunând această taxonomie? Nicidecum. Încerca doar, fără succes, să sară peste propria-i umbră. Ne lasă, de altfel, să înțelegem din subtext că numai intelectualii care gândesc ca el au dreptul să participe la putere. O poziție extrem de partizană, care ne indică una dintre principalele limitări ale junimismului şi care îşi trimite, prin timp,

consecințele până astăzi.

Ideea centrală a criticii lui Maiorescu, aceea a «formelor fără fond», este prezentă în eseul «În contra direcției de azi în cultura română», publicat în 1868: «Cufundată până la începutul secolului XIX în barbaria orientală, societatea română, pe la 1820, începu a se trezi din letargie, apucată de abia atunci de mişcarea contagioasă prin care ideile Revoluțiunii franceze au străbătut până la extremitățile geografice ale Europei. Atrasă de lumină, junimea noastră întreprinse acea emigrare extraordinară spre fântânele ştiinței din Franța şi Germania, care până astăzi a mers tot eres când şi care a dat, mai ales României libere, o parte din lustrul societăților străine. Din nenorocire, numai lustrul dinafară! Căci nepregătiți precum erau [...] ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră până la cause [...) nu întrevăzură fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme [...] Şi astfel, mărginiți într-o superficialitate fatală [...] tinerii români se întorceau şi se întorc în patria lor cu hotărârea de a imita şi a reproduce aparențele apusene». {146}

Trebuie să spunem că Maiorescu nu a fost singurul care şi-a dat seama de acest fapt. Surprinzător sau nu, paşoptiştii înşişi sesizează acest fenomen. Este şi cazul lui I.C. Brătianu: «Când, dar, românii ieşiră din letargia ce-i nimicea ca națiune mai bine de un secol şi căutară să-şi însuşească civilizarea Europei Occidentale, ca printr-însa să se dezvolte şi să se întărească, ei se găsiră mai departe deprinşi în facultatea de a unita formele decât orice altă aplecare; de aci provine răul că, mai în toate inovările ce adoptăm de la societățile civilizate, ne aplicăm mai mult a le înhăța în formele lor, decât a pătrunde spiritul lor.»{147} Adversarul conservatorilor, «roşul căuzaş» care agita spiritele Bucureştilor, spre

disperarea lui Barbu Catargiu şi a lui Muhlis Paşa (beizadea Grigore), se dovedeşte a fi, încă din primul an al domniei lui Cuza, un junimist *avant la lettre.* El se mulţumeşte însă să constate faptul; Maiorescu şi colegii săi vor încerca să facă unele lucruri pentru a schimba această situație.

Premisa teoretică de la care porneşte Maiorescu în discuția despre forme şi fond este deosebirea dintre cultură şi civilizație, pe care le discută în spiritul filosofici culturii germane{148}. În timp ce cultura este un dat interior, o formă individuală şi neschimbătoare, specifică fiecărui popor, având în centru tradiția, acumulată şi sedimentată într-un timp foarte îndelungat, civilizația este un agregat de instituții şi forme culturale exterioare. Cultura este ideatică, iar civilizația, materială. Prima este stabilă, cea de pe urmă, în anumite dimensiuni, schimbătoare. Mai important însă, pentru discuția de față şi pentru Maiorescu, cultura spirituală este fondul, iar civilizația, forma.

Odată aşezate lucrurile la locul lor, trebuie să constatăm că relațiile pe care Maiorescu le stabileşte între cele două compartimente nu sunt nici dogmatice, nici reduse la opoziția mecanică dintre elementul material şi cel spiritual al vieții omeneşti. În plus, atitudinea sa față de ordinea în care cele două trebuie abordate nu este nici ea inflexibilă.

Cum spuneam, ca «progresist», Maiorescu nu se opune în mod absolut importului formelor de civilizație străine. El recunoaşte că procesul de iradiere culturală în societatea modernă este imposibil de oprit, ba chiar necesar: «îndată ce în apropierea unui popor se află o cultură mai înaltă, ea înrâureşte cu necesitate asupra lui.»{149}

Acest proces se desfăşoară în virtutea unui principiu: universalitatea culturii. Cultura unei nații nu poate rămâne în cercul mărginit al intereselor individuale. Misiunea ei este aceea de a formula idei pentru

omenirea întreagă. Astfel, «a se uni în principiile de cultură este soarta *neapărată* a fiecărui popor european»{150}. Avem aici un principiu opus celui romantic. Cultura nu tinde către diversificare şi individualizare națională, ci este într-o căutare continuă de forme de expresie şi teme cât mai universale. Progresul fiecărui popor este un proces de întâlnire cu alte popoare «la mijlocul drumului» ce duce către idealul cultural universal.

Este însă necesar să te descoperi pe tine însuți înainte de a aspira la participarea la civilizația universală. Ceea ce nu înseamnă izolare şi naționalism, ci tocmai contrariul lor. Înțelegem de aici că nu Maiorescu este vinovat de transformarea teoriei «formelor fără fond» într-un inamic al democrației de tip occidental şi al modernității europene, aşa cum ajunsese să fie ea considerată în prima jumătate a secolului XX. Cei vinovați de acest păcat sunt unii din discipolii lui Maiorescu, printre care se numără şi Eminescu, care amestecă critica maestrului cu ideea romantică a națiunii văzută ca o ființă mai mare decât suma părților ei{151}. Ideea e preluată tot din cultura germană, dar ei o altoiesc în principate pe sensibilitatea romantică deja cultivată de paşoptişti.

Cum rezolvă însă Maiorescu paradoxul după care, pentru a se moderniza în sens occidental, o națiune trebuie mai întâi să se găsească pe sine? Ce trebuie să facă o națiune până se regăseşte? Trebuie să adaste într-o stare vegetativă, de meditație budistă? Nu, trebuie să se pregătească intelectual şi psihocultural, adoptând *simultan* formele de civilizație străine. Țărilor care au intrat târziu în viața modernă europeană, Maiorescu le recunoaşte handicapul: «Timpul dezvoltării ne este luat, şi tema cea mare este de a-l înlocui prin îndoită energie.»{152}

În dezvoltarea cutumelor interne simultan cu adoptarea instituțiilor culturale străine, accentul trebuie

pus pe educația claselor superioare: «Pentru aceasta se cere mai întâi o cultură solidă a claselor de sus, de unde porneşte mişcarea intelectuală [...] nu ne rămâne altă alternativă pentru existența noastră națională, decât de a cere de la clasele noastre culte atâta conştiință câtă trebuie să o aibă, şi atâta ştiință, câtă o poate avea.»{153}

Cum educația fără instituții este imposibilă, Maiorescu acceptă ideea adoptării formelor de civilizație destul de devreme în acest proces. Ele trebuie însă controlate şi folosite pentru *educarea,* nu *în folosul* poporului. Formele de civilizație externa trebuie să fie folosite ca «material didactic», dacă se poate spune aşa. Constituția liberală de la 1866 dădea naştere unui corp politic şi unei clase de birocrați «inocenți» cultural, după părerea lui Maiorescu. Democrația română, «bugetară» – este expresia folosită de Carp trebuia păstrată şi folosită cu «justețe», nota Maiorescu în *însemnările...* sale: «De altminteri, trebuie să concepi Constituția şi ca o şcoală de exercițiu pentru popor. Întrebare: Este ea acum nepotrivită şi rea pentru noi? Răspuns: Da. Dar întrebare: Dar, cu toate acestea, sileşte ea, cu timpul, poporul să reflecteze asupra lui însuşi, deoarece, încolo gândeşte aşa de puțin şi îngăduie ea apoi, mai mult decât altă Constituție, poporului devenit mai matur să se înalțe prin propriile sale puteri? – Eu cred că tot da, şi, întru atâta e bună.»{154}

Educația trebuie să fie completă, nu poate fi numai politică sau intelectuală. Aici, sugerează Maiorescu, trebuie să lărgim înțelesul termenului de «fond», identificându-l cu deprinderile culturale ori cu nivelul de educație şi cunoştințe{155}. Pe de altă parte însă, fondul este văzut de Maiorescu şi ca o clasă dată, ca un grup social care sprijină mai mult decât altele procesul de modernizare socială. Maiorescu, într-unul din discursurile sale parlamentare, descrie în detaliu relația dintre fondul social şi forțele sociale. Handicapul societății româneşti modernizate, spune el, constă în

aceea că noi n-am avut o clasă de mijloc *(tiers état),* care să fundamenteze social constituționalismul: «La noi însă, d-lor, s-au copiat, s-au introdus reforme constituționale în viața publică [...] fără să se dea bine seama, dacă la noi există un adevărat *tiers état,* care să simtă necesitatea unei asemenea reforme (...] Dacă sunt unele lucruri în reformele acestor state care s-ar putea aplica şi la noi, nu e mai puțin adevărat că nouă ne lipseşte în număr suficient, ba în parte ne lipseşte încă de tot acea clasă a comercianților avuți şi luminați, a industriaşilor independenți, a fabricanților celor mari, a căror preponderență să fie simțită în societate şi a căror avere, prudent agonisită, să fie o garanție a stabilității neapărat trebuincioase unui stat.»{156}

În esență, dacă nu avem un fond, este pentru că nu avem o burghezie. Maiorescu nu este însă un marxist. Dacă, în opinia lui, România nu a respectat rețeta occidentală a modernizării – evoluție socială şi *apoi* revoluție politică –, statul constituțional şi democrația nu trebuie neapărat să se împiedice de absența stării a treia, care în Occident susține democrația. Ele pot exista în condițiile în care există un grup socialmente independent şi cu idei potrivite pentru noua stare de lucruri. Sursele de independență pot varia şi nu trebuie să fie neapărat economice: «Acest *tiers état* [se poate distinge] prin *cultură,* prin *ştiință,* dar mai ales ca rezultat al acestora prin avuția lor [...]. Alăturea cu mulțimea de mai nainte şi cu aristocrația de naştere [există] acea clasă influentă a burghezimii, oare-cum o aristocrație a talentului, a muncei oneste şi a averii.»{157} Remarcăm în acest fragment ideea darwinismului social pozitivist, subliniat de enunțul despre avere ca rezultat al ştiinței şi al culturii. Alături de ea este însă prezentă ideea normativă a unei societăți constituționale (moderne), construită pe criteriile meritului, care, deşi într-o relație indirectă cu pozitivismul, întăreşte această ideologie. România poate exista deci ca stat modern şi în

absența clasei burgheze atâta timp cât ea dispune de o clasă intelectuală potrivită pentru procesul reformator. Calificativul «potrivită» este absolut necesar pentru că – vom vedea – deşi Maiorescu susține ideea democratizării şi modernizării cu ajutorul intelectualilor, nu toți intelectualii sunt egali şi nu toți intelectualii trebuie să trăiască de pe urma calificării lor educaționale.

Cum stau lucrurile, de pildă, în administrația locală? Aici, rolul de frunte trebuie preluat de moşieri, care, deşi educați şi, în esență, membri ai intelectualității, nu trăiesc de pe urma studiilor lor, ci de pe urma pământului pe care îl dețin. În acest context, Maiorescu susține o idee tipic liberală, clasică pentru lumea britanică, şi anume aceea că în provincii şi în oraşe puterea politică centrală trebuie echilibrată de o altă putere, aceea a autoguvernării locale, care se reazemă pe notabilii locali (proprietari de pământ). Acesta ar fi un leac şi pentru sistemul clientelar romanesc, prin care primarii şi consilierii locali, cu toate că erau aleşi cu numele, erau numiți de la centru. Despre reforma administrației locale, Maiorescu spunea: «Comuna (…) este (…) o ființă atât de slabă încât cel dintâi subprefect (…) neonest să fie în stare sa strice tot eşafodajul dumneavoastră pe care vreți să o întemeiați, (…) să faceți democrație şi self-government (…) Cu aceasta d-voastră nu faceți decât să afirmați însăşi incapacitatea mulțimii la noi pentru ideile democratice (…) De aici ar urma însă condamnarea la moarte a comunei (…) eu nu cred aceasta în mod absolut; pot încă spera că sunt în țara noastră elemente ce au independența trebuitoare alegătorului (…) proprietarii cei mari (…) ei vor şti să rezolve mai bine problema comunei, tr care mulțimea nu a rezolvat-o.»{158} Acesta este, pe de o parte, un sistem antidemocratic, în sensul paternalismului pozitivist, dar liberal, pe de alta, în sensul liberalismului politic clasic. Maiorescu mai distinge, la nivel central, între intelectualitatea dependentă de stat şi cea

independentă, prin avere şi prestigiu. El face aici o analiză destul de subtilă, arătând că modernizarea a produs o clasă de intelectuali aserviți statului şi bugetului său, o clasă care are tendința de a-şi extinde tentaculele din ce în ce mai mult şi de a sufoca instituțiile cu rețele clientelare şi monopoluri intelectuale.

În discursul pentru susținerea legii instrucțiunii publice propusă de el ca ministru al Cultelor, în şedințele Camerei din 21 şi 22 ianuarie 1876, mentorul Junimii arăta: «Sub Regulamentul Organic era, cum ştiți, clasa privilegiată a boerilor şi clasa țăranilor. Aceasta din urmă plătea impozit statului pe cât cea dintâi era scutită de această plată; eacă primul semn al privilegiațiunii boierilor vechi în statul nostru.»{159} Această privilegiere, nesuferită erei moderne a relațiilor raționale dintre oameni – caracterizate prin uniformitate, egalitate chiar –, a determinat o reacție firească de nemulțumire în rândul populației Țărilor Române, care cerea o schimbare socială.

Dar această schimbare nu putea să se producă spontan. Ea nu a putut apărea până când n-au existat nişte agenți conştienți de nevoia schimbării şi capabili s-o ducă la bun sfârşit. Aceştia au fost grupul de tineri – paşoptiştii – trimişi la studii în străinătate. După 1830, purtați de «suflarea întreagă a timpului [...] au adus şi la noi – îndată ce au fost puşi în contact cu ideile civilizațiunii apusene – schimbarea statului vechi».{160}

Noua generație a schimbat instituțiile de stat printr-o operă radicală de re-legiferare, făcută de-a valma, în opinia lui Maiorescu, cu ajutorul unei adevărate «fabrici de legi». Aceasta «a făcut a se schimba toți terminii obişnuiți din legile noastre, a făcut ca nimic din acest nomol de legi să nu mai fie înțeles de poporul nostru»{161}. Termenii cei noi «„portărei, somațiuni, institutrice, inspectori, prefecți, preceptori şi sub-preceptori" [...] au adus această societate în această

stare, încât a fost silită să se adreseze pentru toate trebuințele la noi, cei cu cultură franceză, ca să le explicăm ce înseamnă notarul, testamentul olograf şi mistic, cum să-şi facă un act sinalagmatic [... | aşa încât s-a întâmplat ca noi, această clasă care facem legile, să fim răspunzători în toată puterea cuvântului şi moraliceşte şi în fapt de toată viața românului de azi». {162}

Acest fenomen a dus, printre altele, la transferul averilor în mâna avocaților, care au putut manevra în voie în hățişul de legi, creat tot de ei: «La noi a scăzut averea boierilor şi a crescut averea cui? Averea țăranului? Aceea a dascălului? Aceea a comerciantului? Nu; clasa cea mai favorizată a acestei stări de lucruri a fost „clasa avocaților”.»{163}

Dar – spune mai departe Maiorescu – nu aspectul material al problemei i-a asigurat noii clase puterea reală. În opinia sa, forța acestui grup vine din faptul că învățământul umanist a devenit tipul de învățământ preferat în sistemul educațional românesc. El era susținut de noua clasă politică pentru a-şi educa odraslele şi întreține clienții. Dovada erau bugetele generoase acordate învățământului superior de drept m liceelor cu pregătire clasică, votate de parlamentari. Astfel – crede Maiorescu – clasa avocaților s-a transformat într-o *castă.* Ea a închis poporul într-o ladă întunecată, «de unde nu i-a lăsat decât o îngustă fereastră spre luminare», cea a învățământului umanist controlat de ea. Clasa politică a devenit o exploatare a țăranului sub forma culturei{164}. Privilegierea învățământului superior prin finanțarea a numeroase catedre de drept, create special pentru politicienii în retragere, prin bugete proporțional mult mai mari decât cele alocate învățământului primar, a dat la iveală «o clasă încurajată întărindu-şi tot mereu mijloacele de cultură şi de putere şi lăsând clasele de jos în ignoranță şi mizerie. Am scăpat de privilegiul boierilor vechi, dar

tindem spre crearea acelei clase periculoase de oameni, care, deşi eşiți înşişi din clasa poporului, devin exploatatorii de ruinare ai aceluiaşi popor»{165}.

În întreaga dezvoltare a acestui raționament Maiorescu atacă un fenomen real: birocratizarea şi dependența politicienilor față de stat. Parlamentarii şi alegătorii-cenzitari deopotrivă, prin pregătirea lor umanistă, nu puteau avea alte ocupații decât cele «parazitar-legale». Este însă paradoxal faptul că el pune acest fenomen pe seama «oamenilor noi», a «ariviştilor», a celor ce proveneau din clasele de jos, când el însuşi era un membru al acestei clase. Paradoxul nu a fost niciodată rezolvat satisfăcător de Maiorescu. Cum se face că el şi colegii săi au reuşit să găsească limanul ideii drepte despre mersul înainte al societății româneşti? Deşi nu avem un răspuns explicit, subînțelegem faptul că «reuşita» se datorează adoptării ideilor celor juste, a pozitivismului elitar. Ceea ce ne spune până la urmă că junimismul a introdus în cultura noastră politică ideea că schimbarea socială trebuie încredințată unui grup intelectual dat, în virtutea unor idei pe care numai acesta le posedă.

Am spus deja că această idee a avut consecințe nefaste pe termen lung. Ea explică, în fond, simpatia pe care autorul H.-R. Patapievici, ce se prezintă pe sine ca «liberal», o manifesta la un moment dat pentru ideea revolută a votului cenzitar, cheia de boltă a liberalismului conservator junimist. Produs al elitismului de castă, al grupurilor de prestigiu şi al ideii «salvării prin cultură»{166}, H.-R. Patapievici crede că lumea românească este nu numai sociologic, dar şi esențial împărțită în grupuri fundamental diferite: «boborul» şi intelectualitatea urbană.

Scriind în contextul primilor ani de după revoluția anticomunistă, care au fost marcați de conflictul acut mase-elite intelectuale (definit ca atare de intelectualii din opoziția de centru-dreapta), şi de cvasimonopolul

electoral al partidului socialist-etatist condus de Ion Iliescu, H.-R, Patapievici încearcă să justifice dreptatea istorică a celor aflați atunci în minoritate politică, făcând apel la judecăți istorice în care nu faptul că partida sa se afla în minoritate conta, ci acela că majoritatea era afectată de o cronică incapacitate mentală, socială şi politică de a conduce România.{167}

De aceea, el crede că masa românească a fost pe drept exclusă de la drepturile politice aproape o jumătate de secol (1866–1920). Dovada? După introducerea votului universal, democrația românească a dat faliment sub presiunea autoritarismului şi a legionarismului, consecințe ale faptului că românul de rând era incapabil de autonomie şi discernământ politic. Dominat de un mental colectiv arhaic, mitologizant şi înclinat către personificarea procesului politic, acesta a acceptat voluntar regimurile autoritare ale secolului XX{168}. De aici au izvorât voluntarismul şi violența autoritarismului fascist şi comunist.

Prin urmare, masa trebuie cenzurată politic în viitor pentru a nu mai face astfel de greşeli – greşeli precum aceea de a fi votat de mai multe ori pentru un partid succesor al regimului comunist. De cine ar trebui să fie această masă cenzurată? De «pătura extrem de subțire de oameni stimabili, români deopotrivă, dar prin miracol având alt cod genetic,. alte instincte […]»![169]. Aceşti români sunt – ca sa folosim metafora prețioasă inventată de H.-R. Patapievici – «creatorii bibliotecii», cu alte cuvinte, intelectualii.

Constantin Dobrogeanu-Gherea: socialist, conservator, contemporan

Constantin Dobrogeanu-Gherea este unul dintre cei mai subtili teoreticieni sociali care au scris despre societatea românească şi modernizarea ei. Opera sa este din nou citită{170}. Deşi era un marxist militant, uneori inflexibil ideologic, Gherea nu a fost cu totul dogmatic. A avut şansa de a trăi într-o epocă în care marxismul era o ideologie vie, încă necanonizată de vreun partid aflat la putere, şi de a fi ideologul unei grupări politice acţionând într-un stat democratic şi mic. Aşa stând lucrurile, Gherea nu s-a sfiit să îmbogăţească socialismul european cu câteva idei neaşteptate, unele de proveniență «conservatoare».

Vom vedea aici cum Gherea altoieşte idei nu tocmai socialiste pe un schelet de gândire marxist. În substanță, voi încerca să demonstrez că Gherea foloseşte idei ale junimiştilor. El preia teoria formelor fără fond, modificând într-un mod cu totul «eretic» schema determinării marxiste. Este posibil, spune Gherea, ca în țările subdezvoltate formele (în jargon marxist, «suprastructura») să o ia înaintea fondului («baza») şi să-l afecteze pe acesta fundamental. Gherea deviază astfel simțitor de la modelul marxist tradițional, în care numai schimbări, mai ales de natură economică, în «bază» pot duce la modificări culturale şi politice în

«suprastructură».

Un alt aspect asupra căruia voi stărui în cele ce urmează este modul în care Gherea vede rolul intelectualilor în modernizarea românească şi în structurarea clasei politice. Preluând o altă idee junimistă, aceea a statului «politicianist» ca scop şi mijloc al modernizării, Gherea reinterpretează în mod creativ discuţia despre rolul «burgheziei» în tranziţia către modernitate, arătând că burghezia locală trebuie înţeleasă nu ca un grup economic, ci ca unul definit de capacităţi şi abilităţi culturale şi, prin refracţie, politice. El deschide astfel o foarte interesantă discuţie despre cine şi în folosul cui realizează modernizarea, în România în particular şi în ţările subdezvoltate în general. Această combinaţie neortodoxă de idei conservatoare şi marxiste, de «esenţe» tari şi foarte deosebite creează un cocteil foarte interesant. Analiza sociologică a socialistului român este foarte modernă, după cum observa unul dintre redescoperitorii săi americani, Daniel Chirot, branşând gândirea locală la marile teme marxiste ale secolului XX{171}.

Demne de remarcat sunt, de asemenea, suplеţea şi concreteţea cu care Gherea altoieşte ideile junimiste pe o tulpina marxistă. Recunoaşterea faptului că Gherea îmbrăţişează junimismul şi reîncorporarea acestor idei în instrumentarul intelectual românesc contemporan ar putea duce la o interesantă repolenizare a gândirii social-politice româneşti, care, de o vreme încoace, nu ia marxismul în serios. În plus, combinând idei şi teme de meditaţie marxiste cu ideile junimismului, Gherea şi cei care îi dau atenţia cuvenită pot contribui la discuţia actuală despre globalizare dintr-o poziţie de egali. Căci problema României, până la urmă, nu este una locală, ci este problema modernizării în general, care este parte din discuţia despre globalizare. Din acest motiv, ceea ce gânditorii români mai vechi sau mai noi au avut interesant de spus despre aceste lucruri merită

recuperat şi pus în circulație universală.

Sensul şi modul în care a avut loc modernizarea la noi au fost principalele – am putea spune, obsesionalele, subiecte ale operei lui Gherea. Acestea i-au fost impuse de condițiile în care socialismul încerca să-şi facă amici şi să se definească pe sine în ținuturile dunărene. Explicațiile date de Gherea cu privire la modernizare au fost mai totdeauna provocate de reproşurile – îndreptățite – pe care i le aduceau adversarii politici sau intelectuali. Unii dintre ei, buni cunoscători ai socialismului, duceau până la ultimele consecințe afirmațiile lui Marx, care a spus la un moment dat că nicio societate nu-şi pune probleme pe care nu le poate rezolva{172}. Aşadar, cum ar fi posibil socialismul într-o țară ce nu este capitalistă? Alții îi atrăgeau atenția că, profesând socialismul într-o țară lipsită de mare industrie, de burghezie şi de proletariat, el încearcă doar să aclimatizeze o plantă exotică pe solul românesc, cam tot aşa cum paşoptiştii încercaseră să transplanteze la noi liberalismul occidental.

Răspunzând acestor acuzații, Gherea începe prin a accepta premisa că socialiştii săi sunt urmaşii politici ai paşoptiştilor, cu revoluția cărora este de acord. În articolul «Karl Marx şi economiştii noştri», el afirmă: «Dacă România noastră [cea de la 1848] ar fi singură în Europa ori îngrădită cu un zid chinezesc, atunci pentru aducerea la îndeplinire a ideilor liberale ar fi trebuit sute de ani, adică până ce s-ar fi dezvoltat şi la noi acea pătură care prin curentul ideilor luminate şi al voințelor energice să ducă înainte întreaga dezvoltare. Din fericire însă, drumurile de fier, telegraful, legăturile internaționale, fie materiale, fie intelectuale, schimbă cu totul mersul lucrurilor.»{173}

Gherea dezvolta de aici două idei foarte importante şi interesante. Prima este aceea că modernizarea este produsul evoluției nu a «unei societăți» (în speța, cea

română), ci «a societății» (omenească sau europeană)[174] – «sub societate se înțelege omenirea ori mare parte din omenirea civilizată»[175]. A doua idee este aceea că acțiunea politică şi socială conştientă este o parte integrantă a evoluției, putând s-o întârzie sau s-o grăbească; evoluția nu este un Dumnezeu care sade în cer şi duce faptele acolo unde ştie el. O societate afectată de imobilitate culturală, cum ar fi cea tradițională chineză, este condamnată la stagnare din motive subiective, nu obiective, iar dacă «ar năvăli asupra Europei chinezii, ar învinge-o, ar strica toată civilizația modernă; în loc de bazele moderne sociale, cum sunt concurența, salariatul [...], chinezii ar întemeia [...] relații sociale chinezeşti»[176], iar evoluția socială ar fi blocata, ar muri. După Gherea, accidentele istorice, fie şi propagandistice, pot fi determinate conştient. Gherea, aşadar, se aşază de la bun început pe pozițiile unui «posibilism» moderat, rupând cu determinismul marxist dogmatic.

Gherea explică angrenarea României în procesul de modernizare, trecerea noastră de la «feudalism la capitalism» printr-o formulă foarte flexibilă: România este o provincie a Europei şi se comportă față de restul Europei aşa cum s-a comportat provincia Bretania după revoluția franceză. Rămasă până atunci la nivelul secolului al XV-lea, după 1789, «de voie, de nevoie, a trebuit să primească şi ea organizarea țării întregi»[177]. Sistemul de relații materiale şi spirituale din România se modelează după cel al Europei Occidentale, aşa cum şi cel din Bretania a fost schimbat de cel al Franței. Într-o propoziție succintă şi directă din studiul intitulat «Rolul păturii culte în transformările sociale», Gherea conchide: «Transformarea societății feudale în societate burgheză s-a făcut în țările înapoiate prin influența mediului internațional.»[178]

Nefiind un dogmatic, Gherea face această afirmație conştient de făptui că între dorința de a integra formele

şi relaţiile străine de producţie în România şi realitatea funcţionării lor există o distanţă. Aceasta este distanţa dintre forme şi fond – o idee pe care o preia direct de la junimism şi pe care nu se sfieşte s-o folosească în chip creator. «În România», spune el, «mai întâi au fost introduse formele burgheze şi pe urmă au început să se dezvolte condiţiile materiale exterioare.»{179} Conflictul dintre forme şi fond nu a apărut însă pur şi simplu, ci este efectul intervenţiei unui factor conştient, care a aşezat voit societatea în sensul progresului şi a smuls-o din inerţia orientală. Lucrul l-au făcut tinerii boieri şi orăşeni paşoptişti, emanaţie ideologică a epocii revoluţiilor europene. Numai prin aceşti agenţi activi, prin acţiunea lor viguroasă, potenţialul de modernizare a fost pus în acţiune{180}.

Această explicaţie este surprinzătoare pentru un marxist. În acea epocă cel puţin, marxismul predica faptul că schimbarea socială se produce mai întâi în fond (folosind jargonul de rigoare: în «forţele de producţie»), iar fondul forţează schimbări în formele sociale («relaţiile de producţie», structurile sociale şi ideologiile clasei conducătoare). A spune că agenţii conştienţi şi ideologia lor o pot lua înaintea forţelor sociale este, pentru un bun marxist, un mod de a pune carul înaintea boilor.

Neortodoxe cum sunt, aceste idei nu sunt însă noi, col puţin în context românesc. Ele erau preluate de la junimişti şi urmaşii lor intelectuali. Cu adevărat nou, interesant şi creator este însă faptul că Gherea nu se împiedică (întotdeauna) în determinismul economic marxist pentru a explica de ce boierii, negustorii şi orăşenii vor o schimbare. Ei nu o fac neapărat pentru că au un interes economic imediat intern, pentru că sunt reprezentanţii capitalismului *intern,* ci pentru că sunt reprezentanţii săi ideologici şi politici *externi.*

Aici Gherea este cu totul creator, aşa cum observa Chirot{181}. Grupurile conducătoare locale se angajează

în procesul de modernizare în primul rând pentru că posedă instrumentarul intelectual şi ideologic al societății omeneşti din epoca respectivă: în secolul al XIX-lea ideologia liberală, iar în secolul XX, cea socialistă. Accentul cade deci pe «pătura cultă», pe care Gherea – pentru a păstra jargonul marxist coerent, o numeşte şi «burghezie» – nu se dă în lături să o identifice cu intelectualii{182}. Aceştia sunt parte a burgheziei europene, cu trupul în Est, dar cu interesele şi cu sufletul în occident. «Clasele guvernatoare, cuprinzând toate partidele din țară, sunt reprezentantele burghezimii» generice prooccidentale şi, în această calitate, ele sunt rezultatele condițiilor materiale burgheze universale.{183} «Condițiile materiale burgheze ale Europei şi realizarea unei transformări liberalo-burgheze în Europa au silit România să treacă de la iobăgie la liberalismul burghez. Sprijinindu-se pe condițiunile exterioare, ca pe nişte baze materiale, tinerimea de la 1848 a realizat reforma.»{184}

Mare parte din această demonstrație se află sintetizată în opera sa propagandistică «Ce vor socialiştii români». Din motive polemice, ideologice şi politice, descrierea concretă a procesului de evoluție socială este uneori aproape caricaturală. Comportamentul boierilor vechi care nu au ținut pasul cu tinerii boieri cuprinşi în febra liberalismului aminteşte de filmele mute, căci este axat pe o psihologie simplistă: «O parte din boierime nu putu să se desprindă de împrejurările cele nouă. Leneşă, învățată cu relațiile patriarhale iobăgiste, această parte din boierime n-a putut găsi activitatea şi inteligența necesară pentru a exploata țăranii. Deprinsă să-i aducă țăranii toate de-a gata de acasă, la picioare, se trezi deodată ca trebuie să tocmească lucrători, [...] să cumpere, să vândă! Dacă vom mai adăugi şi [...] ruşinea de a munci în vreun fel, vom pricepe de ce o parte din boierime s-a ruinat [...] cei tineri au început de ciudă a petrece, a azvârli cu bani în dreapta şi în stânga{185}.»

Caricatura culminează cu analiza la care Gherea supune calitățile noii clase politice modernizate. Uitând că aceasta este emanația societății burgheze, că este urmaşa directă a păturii culte ridicate de noua societate, «superioară» pe scara istoriei, o categoriseşte radical aristocrație «dobitoacă», «crudă», «tâmpită», cu nimic deosebită de clasa conducătoare occidentală. Gherea, ca şi Marx, are o atitudine ambivalență față de burghezie: pe de o parte, o ridică în slăvi, pe de alta, o aruncă în fundul iadului. «Tinerimea liberală burgheză, introducând formele social burgheze, tindea să întemeieze o clasă domnitoare deopotrivă cu cea din Europa, adică o clasă răpitoare, stricată, fără de conştiință, cu atâta mai mult coruptă şi fără conştiință cu cât se dezvolta la noi când în Europa aproape îşi isprăvise rolul istoric şi arătase care i-i arama.»{186}

Fără a părăsi tonul polemic şi acuzațiile grele pe care le aduce clasei dominante, vechi sau noi, Gherea va continua, totuşi, să-şi precizeze în operele mai târzii modelul societății române şi al modernizării ei, îndeosebi cu privire la anatomia şi rolul grupurilor sociale intelectuale în modernizarea şi conducerea țării. Ambiția lui cea mare este nu numai de a explica în ce fel aceste grupuri controlează România, ci şi cum li se poate aplica tuturor țărilor subdezvoltate ceea ce a aflat el despre România.

După 1907, în mai multe articole, dar mai cu seamă în lucrările *Neoiobăgia* şi *Cuvinte uitate*, Gherea încearcă să formuleze o «lege a dezvoltării societăților înapoiate». Deşi efortul său sună dogmatic-marxist, socialistul român este foarte flexibil, căci, în loc să caute legități abstracte care să se aplice oriunde şi oricând, el se străduieşte mai degrabă să formuleze nişte principii metodologice de *chestionare a condițiilor locale.* O asemenea abordare propune, de fapt, nu o lege universală, ci o metodologie euristică – o nouă subtilitate intelectuală.

În *Cuvinte uitate* – articol apărut în 1907 – Gherea reia explicarea, acum mult mai precisă, a modernizării şi introduce următoarea idee: atunci când studiem modernizarea într-o țară ca România, trebuie să ne uităm în primul rând la condițiile sociale reale ale acestei țări, nu la scheme ideologice. Mai mult, «trebuie să avem în vedere şi să ținem în seamă totalitatea condițiunilor sociale ale acelei țări, nu numai de o parte»{187}. Acestea pot fi culturale, sociale, politice sau economice. Ele sunt văzute – într-un mod destul de neortodox din punctul de vedere al marxismului tradițional ca un set de forțe ce se influențează reciproc, şi nu ca o ierarhie de forțe mişcate numai de una dintre ele, respectiv cea economică. Din această perspectivă, Gherea trage concluzia – absolut eretică în raport cu rigorile marxismului tradițional – că suprastructura (aparatul politic, legal şi cultural) nu este «o categorie absolut pasivă, care urmează în mod pasiv dezvoltarea economica şi culturală a societății, […] ci, la rândul ei, această categorie formală socială influențează starea reală economic-socială»{188}. Cum ştim, marxismul tradițional spune că numai baza socio-economică poate schimba suprastructura, şi nu viceversa.

În postfața la studiul lui Kautsky *Bazele social-democrației,* publicat în 1911, Gherea{189} inversează dramatic celebra frază a lui Marx care spunea că baza materială influențează suprastructura oricărei societăți. Luând aminte la analiza junimistă, care demonstrase cu succes că, în România, acțiunea conştientă a creat condițiile sociale necesare modernității, Gherea ajunge la concluzia că «legea de fier» a determinării societății trebuie modificată: «În țările înaintate capitaliste formele sociale urmează fondul social, în țările înapoiate, fondul social e acela care urmează formelor sociale.»{190}

Acest model al determinării sociale este, în mod evident, unul cu două sensuri, Gherea adoptând o poziție a multideterminării modernizării care îl pune pe

harta socialismului european. Demonstrația completă este făcută în *Neoiobăgia,* unde el enumera nu mai puțin de patru factori determinanți ai modernizării: «condițiile economice-sociale rezultate din legăturile cu Occidentul european; [...] relațiile culturale; [...] necesitățile dezvoltării capitaliste ulterioare; [...] interesele conservării statului, independenței naționale şi a neamului însuşi, toate reclamau introducerea instituțiilor liberalo-burgheze»{191}.

Deşi nesigur în privința priorităților şi folosind un limbaj ambiguu – care acum accentuează politicul, pentru ca imediat să spună că factorii economici au fost foarte importanți –, Gherea ne oferă o bogată paletă de explicații ale modernizării. Interesant este accentul pe care îl pune pe cauzele politice şi statale ale modernizării. Rațiuni de stat şi naționale – spune el – au modelat cu putere societatea românească, în special prin intermediul revoluției culturale şi ideologice.

Pentru Gherea, modernizarea a fost în mare măsură o strategie de supraviețuire în fața imperialismului rus. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a celui următor, «cel mai mare pericol pentru însăşi existența neamului [era] [...] Rusia [...] Similitudinea de religie, de organizație economică, de instituții şi, mai ales, similitudinea de clase conducătoare, toate acestea au făcut ca Rusia să socotească provinciile «moldo-valahe» ca o pradă uşoară. Introducând instituțiile liberale şi încă liberale înaintate, care nu aveau nicio asemănare cu cele ruseşti [...] România a aşezat [...] între ea şi Rusia [...] o prăpastie»{192}. O opinie foarte interesantă, deşi trebuie să amintim faptul că fuga de Rusia autocratică a fost favorizată de facțiuni liberale ruse, cel puțin înainte de 1848. Primul aşezământ constituțional românesc, Regulamentul Organic, a fost impus de generalul rus Kiseleff, care dorea să le demonstreze şefilor săi de la Sankt Petersburg că există şi alte formule abordabile de conducere politică pentru

țările Estului european, inclusiv pentru Rusia, decât autocrația țaristă[193].

Gherea nu se opreşte însă la imperativele politice ale modernizării româneşti. El accentuează, deopotrivă, rațiunile culturale ale transformării, scoțând în evidență faptul că modernizarea este o «revoluție în capete», stimulată de o marfa *sui-generis,* cartea[194].

Neoiobăgia, în care apar aceste comentarii, este însă o carte inegală şi inconsecventă ca toată opera lui Gherea. În ea găsim şi pasaje sau idei care sugerează un interes pedestru şi previzibil în forțele economice. Dintr-un explicabil reflex ideologic, Gherea are tentația de a accentua, când şi când, aspectul economic. În mod straniu, acest gest reflex pare să plutească pe deasupra modelului său explicativ ultim, al multideterminării. Bine sau rău combinat cu ceilalți factori, progresul economic este totuşi discutat şi este important, cel puțin pentru autor. Gherea merge chiar atât de departe, încât inventează «relații capitaliste de producție» în satul românesc de dinainte de 1848, contrazicându-şi propriile afirmații conform cărora lumea noastră rurală se afla pe atunci în feudalismul cel mai autarhic. Astfel, după ce afirma că: «la începutul veacului trecut găsim la țară, în sat, un nivel de producție economică şi relații sociale ca în evul mediu. Țăranul produce în casă toate cele necesare vieții lui, boierul primeşte serviturile mai mult în natură [...] gospodăria este în mare parte naturală»[195], Gherea descrie un tablou al pătrunderii relațiilor comerciale capitaliste până în adâncul satelor în aceeaşi epocă: «negustorul occidental [...] aduce bani sunători cu care cumpără din sat grâu, porumb, iară pentru a-şi lua îndărăt banii aduşi [...] trimite încoace mărfurile sale.»[196]

Inconsecvența – care comprimă şi accelerează în acelaşi timp efectele comerțului în decursul a doar câțiva ani – este jenantă şi trădează încă o dată natura ideologică a volumului ca întreg. Cu toate acestea,

Gherea creează în frontul marxist un puternic şi inovator cap de pod teoretic, pe care îl va folosi de multe ori pentru a face incursiuni în promiţătoarea ţară a «socialismului conservator.»{197} Unele dintre aceste expediţii, în special cele efectuate în căutarea clasei conducătoare a României moderne, sunt foarte interesante.

Evoluţia ideilor lui Gherea despre natura clasei politice româneşti a fost lentă, crescând din intuiţiile parţiale menţionate în «Ce vor socialiştii români», publicate în 1886, şi în «Rolul păturii culte...», în care vorbeşte de o clasă politică modernizatoare compusă din «burghezimea liberală guvernamentală»{198}. Ideea centrală ce trebuie reţinută este că tinerimea paşoptistă, fostă boierească, devenită intelectuală, şi-a creat privilegii, economice şi de altă natură, *prin intermediul statului.*{199}

Prin aceasta, Gherea manifestă o adevărată fascinaţie pentru rolul «păturii culte» în viaţa politică. El atrage atenţia asupra faptului că această pătură cultă este o fiinţă proteică, putând fi, succesiv ori chiar simultan, feudal-boierească şi/sau modern-burgheză, şi că distincţiile dintre «conservatori» (reacţiunea) şi «liberali» (naţiunea) sunt formale{200}. Trecerea la societatea modernă, deşi provocată de agitaţiile liberalilor constituţionali de la 1848 – spune Gherea – a fost la timp deturnată de clasa boierească, care a reuşit să-şi prezerve privilegiile. Noua clasă conducătoare a României a devenit o «oligarhie deschisă»{201} construită în jurul statului modern. Desigur – se grăbeşte el să adauge –, puterea politică a fost curând consfinţită de proprietăţi funciare, exploatate mai mult sau mai puţin capitalist.

Constituirea grupului conducător în funcţie de modernizarea şi construcţia statului modern au făcut însă, în cele din urmă, ca trăsătura principală a acestei noi clase politice să fie birocraţia. Gherea reia, în linii

mari, demonstrația junimistă, așa cum am descris-o deja. Junimiştii indicau o clasă a avocaților care a introdus legislația franceză numai pentru a-şi asigura monopolul noului limbaj politic, creând astfel o nouă ierarhie socială, definită prin educație şi controlul funcțiilor de stat. Gherea, la rândul său, vorbeşte de «clasa profesionişților politicianismului»{202} (vizitându-i pe cei calificați intelectual pentru a-şi face din politică o profesie), produsul copierii «instituțiilor liberale fără nicio critică». Această imitație ar fi fost urmată de proliferarea cancerigenă a funcționarilor şi funcționarismului: «Introducând vreo instituție, se cereau mulțime de funcționari, se cerea alta care să o controleze pe aceasta şi, în sfârşit, încă una, a treia, care să o controleze pe a doua.»{203} Pe scurt, Gherea afirmă că în România, unde nu exista o burghezie, clasa politică au constituit-o cei educați în spirit occidental să administreze afacerile publice.

Argumentul său nu este totdeauna consecvent. Uneori el se contrazice, polemizând cu junimiştii, care vedeau în calificarea intelectuală a politicianului o sursă de mobilitate socială, de deschidere a pozițiilor puterii pentru cei de jos, îndeosebi pentru intelectualii urbani şi mica boierime. Gherea susține contrariul: profitând de nevoia obiectivă de modernizare, văzută ca antidot la încorporarea în lumea rusă, boierimea – vechea elită politică, având doar o spoială de cultură burgheză, pe jumătate feudală – a copiat instituțiile şi legile burgheze şi a permis deschiderea cercurilor puterii pentru a menține *statu-quo*-ul, nu pentru a-l modifica{204}. În esență – conchide Gherea modernizarea nu a schimbat mult în substanță, deşi a făcut-o în forma, pentru că «toată puterea este tot a vechii clase»{205}, a boierilor feudali. El ia această poziție, din nou, din motive polemice şi doctrinare. Crezând în rolul luptei de clasă şi prea puțin în ideea mobilității sociale, a «arivismului», nu vrea să accepte inițial propria-i descoperire, şi

anume aceea că clasa conducătoare românească e mai complexă şi mai interesantă decât pare. Doar într-o operă târzie, *Oligarhia română* – şi acolo incomplet –, încearcă Gherea să fie mai coerent şi să construiască de la cap la coadă o teorie a clasei politice birocratizate locale care a făcut trecerea de la feudalism la capitalism. Această clasă conducătoare, deşi numită ici-colo «burghezie», este de data aceasta foarte clar definită ca o clasă politică, «o oligarhie politică»{206}, susținută de votul cenzitar. Gherea afirmă acum mai răspicat că oligarhia română a fost o clasă politică – orice s-ar spune deschisă, care numai în parte a reciclat vechea aristocrație.

Procesul de asimilare a clasei de jos de către cea de sus st sfârşeşte cu un târg între reprezentanții nobilimii târzii fanariote şi regulamentare (observăm noi: un grup, destul de deschis, la rândul lui, datorită funcționarizării rangurilor) şi nou veniți pe scena politică după 1830–1848. În cuvintele lui Gherea: «Clasele noastre de sus, atât de zgârcite când este vorba despre drepturile poporului adevărat [aici Gherea vorbeşte despre lucrătorii orăşeni şi despre țărani, excluzând clasele mijlocii – *n. n.],* au avut, firește, grija de a restrânge cercul acelora care pot lua parte la viața politică; când a fost însă vorba despre recrutarea oligarhiei politice, au fost foarte generoase şi, în marginile restrânse ale colegiilor noastre cenzitare, au lăsat uşile larg deschise pentru ca să poată intra în raiul oligarhiei boiernaşii, negustorii, […] popii, avocații (mai ales aceştia din urmă, care, prin însăşi profesiunea lor, erau meniți să joace un rol covârşitor în oligarhia politică), profesiunile libere […] funcționarii, declasații (şi) clasa profesioniştilor politicianismului.»{207}

Desigur – spune Gherea – compromisul nu s-a putut încheia fără aprige negocieri. La început, între grupul proprietarilor şi ai aspiranților la politică prin calificarea lor intelectuală se desfăşoară o luptă aprigă de

acomodare, de reglare prin conflict a mecanismului politic. Această luptă, alături de necesitatea de a împărți în două tranşe mulțimea aspiranților la folosirea bugetului, a dus, după părerea lui Gherea, la sistemul bipartit de guvernare. Dar, odată pactul încheiat, partidele s-au omogenizat. Consfințirea pactului social s-a făcut prin împroprietărirea funcționarilor şi a profesiunilor liberale cu moşii cumpărate din averea statului şi prin funcționarizarea foştilor moşieri ruinați, care s-au văzut nevoiți să se facă avocați sau birocrați.

Consecința acestui aranjament social a fost un nou tip de rețetă a «respectabilității». Românul respectabil, «de societate» trebuie să treacă printr-un anume *cursus honorum:* ocuparea unei funcții în stat şi apoi lansarea în afaceri, fie ele industriale, agrare sau financiare. Oligarhul devine astfel o ființă cu dublă afiliere de clasă: «Țara noastră e o țară mică şi săracă, câmpul de înavuțire e foarte restrâns. De aceea, oligarhul român cu trecere mai mare nu se putea resemna să rămână în marginile unei clase [...] avocat sau ba, îmbogățit în, din şi prin afacerile statului devine mare proprietar rural [...] devine industriaş [...] devine negustor [...], e financiar, el este şi rămâne (mai ales) un stâlp al oligarhiei politice şi ca atare participant la [...] industria politică.»{208}

Structurarea puterii politice în jurul instituțiilor statului, extragerea puterii din simplul fapt al deținerii unei funcții i-au conferit regimului politic românesc câteva trăsături esențiale. Una dintre cele mai importante este clientelismul. Gherea, urmărindu-i din nou pe junimişti, deplânge umflarea exagerată a clasei funcționarilor. El susține că birocrația românească era, la cumpăna secolelor XIX-XX, de două ori mai numeroasă decât muncitorimea din industria mare, în care lucra fiecare al zecelea bărbat major, deci cam 150.000 de oameni.{209} Clientelismul a creat o psihologie parazitară: «În mintea fiecărui cetățean încolțeşte ideea,

sugerată de mecanismul regimului oligarhic, că, după cum oligarhia trăieşte pe socoteala statului, fiecare cetățean român trebuie să poată trăi la fel, că de aia doar e stat. Celebra opinie a Conului Leonida nu e inventată de Caragiale.»[210]

Construirea mai tuturor carierelor în legătură cu birocrația de stat şi a rețelelor clientelare pe care le implică duce inevitabil la arbitrariu şi partizanat, pentru că totul atârnă de sorții puterii, care astăzi e şi mâine nu mai e. De aici se nasc şi «legile de hatâr», ca şi recuzările în lanț ale legilor votate de partida adversă. Spre deosebire de sistemele politice în care puterea este controlată de grupurile economice şi în care legile, create pentru nişte interese stabile, sunt făcute pentru a fi respectate, în regimul oligarhiei politice legile sunt făcute pentru a fi încălcate, pentru că «oligarhia are nu numai interesele industriei ei proprii, […] politica […]. Ea […] are interese politice momentane, care o împing să calce legile când şi unde poate»[211]. Arbitrariul este unul structural, care ține de clientism, şi care la rândul sau este legat de dominația statului asupra societății civile, Modul în care Gherea portretizează grupul dominant în societatea românească este foarte puțin măgulitor, dar este, în acelaşi timp, complex, gata să împrumute de unde poate şi inovator. Socialistul combină înțelegerea dinamicii intelectuale şi culturale cu descrierea realităților politice româneşti în concretețea lor inconfundabilă. Deşi polemic, adesea caricatural sau chiar dogmatic, Gherea recunoaşte, direct sau indirect, şi faptul că sub regimul «oligarhic» s-a putut constata dezvoltarea mai multor grupuri de interese şi a avut loc educarea unei clase politice care, vrând-nevrând, a făcut unele reforme importante.

Poate nimic nu este mai semnificativ decât faptul că Gherea admite că reformele de după primul război mondial – votul universal şi împroprietărirea – au fost rezultatul unei maturizări politice a clasei conducătoare

din România. Relatând, nu fără umor, o conversație pe care a avut-o cu un important om politic român înainte de primul război mondial, Gherea arată că reformele politice au fost, cel puțin în parte, consecința conştientizării, chiar în rândul «oligarhilor», a faptului că sistemul politicianist era minat dinăuntru de propriile vicii, mai ales de clientelism; «Domnule Gherea – îmi spunea cu multă căldură, acum vreo 12 ani [pe la începutul secolului – *n.n.*] un mare elector din provincie, al cărui nume va rămâne istoric în analele alegerilor româneşti – dv., socialiştii, sunteți pentru sufragiul universal. Nu dumneavoastră, ci noi, oamenii politici burghezi, suntem şi trebuie să fim pentru sufragiul universal, că doar aşa vom scăpa de pacostea alegătorului [clientului – *n.n.*] român. Apoi ştii dumneata ce pățim noi, oamenii politici? Cum naşte dumnealui [se înțelege, clientul, alegătorul cenzitar – *n.n.*) trebuie să-l botez, căci tată-său şi unchiu-său sunt alegători. A intrat în şcoală? E imbecil şi leneş? Trebuie să alergi pe la profesori să-l treacă din clasă în clasă, să nu rămână repetent. A intrat în universitate? Trebuie să-i mijlocesc o bursă. A terminat studiile? Trebuie să-i caut o slujbă. A făcut în slujba confuzie între banii lui şi ai statului? Trebuie să-l scap de bucluc, să nu înfunde puşcăria. I s-a făcut de însurătoare? Trebuie să-i cunun. În sfârşit, când a murit, când să zici şi tu ca ai scăpat – că atâta are bun alegătorul român, că nu e nemuritor aşi de unde! Trebuie să te îmbraci în haine negre, să pui crep la cilindru şi, înaintea unei lumi întregi, să-l lauzi, domnule, pe pungaşul acela şi să-l dai de pildă generațiilor viitoare. De-ar veni odată sufragiul universal să scăpăm de corvoada asta!»{212}

Nu lipsită de contradicții – în parte de înțeles, deşi nu justificate, în cadrul polemic al discuției timpului, în parte produs al opțiunii marxiste, aflată în confruntare cu mediul intelectual românesc din care îşi extrage importante idei –, concepția lui Gherea despre originile

modernizării româneşti şi despre principalul său actor este pe alocuri de o prospețime reconfortantă. Multe dintre istoriile şi analizele sociologice, noi sau vechi, ale modernizării țării sună vetust pentru că nu au curajul intelectual de a trece bariere mentale şi de a îmbrățişa ideile adversarului. Acest exercițiu nu este simplu – presupune o tensiune mentală şi ideologică pe care numai mințile cele mai tari au puterea nu numai de-a o suporta, ci şi de-a o exploata. Gherea, din nou, cu toate inconsecvențele sale, are această capacitate.

Extrem de fertil mi se pare şi modul în care socialistul român continuă discuția despre clasa politică. Sociologia clasei conducătoare pe care ne-o lasă este modernă pentru că, pe alocuri, el vede limpede că grupurile sociale se pot structura ierarhic pe câteva axe ce nu se exclud între ele. Aici, deşi nu-l menționează, Gherea se apropie de marele său contemporan german Max Weber, care lansa ideea că grupurile conducătoare se pot defini prin prestigiu şi cultură tot atât de mult pe cât se definesc prin avere sau putere politică. Într-un fel, această idee influențează şi eseul cu care am deschis acest volum. Teza mea – aceea că grupurile intelectuale de prestigiu sunt dominante în societatea românească, îşi are originea în ideile pe care le-am întrezărit în cursul lecturii lui Gherea, Maiorescu şi Max Weber.

Deşi uitat astăzi, Gherea rămâne un punct de reper interesant în sociologia românească prin deschiderea sa intelectuală şi prin puntea pe care ne-o oferă către marile dezbateri contemporane, din care marxismul nu lipseşte. Voi încerca să descriu o astfel de pasarelă în eseul următor, arătând că deschiderea intelectuală a lui Gherea poate fi un model pentru reconcilierea ideologică a celor care vorbesc despre globalizare astăzi.

O poveste românească despre globalizare

O intensă dezbatere de idei pe marginea posibilității de a crea o nouă ordine socială şi culturală globală este astăzi alimentată de o serie de factori, îndeosebi politici şi economici{213}. Printre ei se numără eliberarea țărilor est-europene de totalitarism, democratizarea (chiar temporară) a lumii a treia, liberalizarea economică mondială şi explozia rețelelor de telecomunicații. Deşi mulți acceptă realitatea acestor procese, grupate laolaltă sub termenul generic de «globalizare», puțini sunt de acord cu semnificația lor. În mare, dezbaterea are loc între optimişti şi pesimişti. Primii văd venirea noii ordini globale, pe urmele Internetului, ca o noua parousia a Omului Tehnologic{214}. Ceilalți văd în globalizare o formă de Armagedon Rece, în care corporațiile multinaționale îşi dau arama pe față, pregătindu-se pentru confruntarea finală cu nevoiaşii lumii{215}.

Problema este însă că dincolo de retorică se ascund anxietăți şi speranțe reale legate de ceea ce ar putea să facă (bun sau rău) globalizarea pentru noi. Din nefericire, diferențe le ideologice sunt enorme, uneori chiar în sânul fiecăreia dintre cele două tabere. S-ar părea că această ocazie de a clarifica, problematiza şi profita de pe urma promisiunilor unei lumi care aspiră la convergență şi care a pus spectrul anihilării nucleare

totale deoparte poate fi ratată în orice clipă, liste oare posibil să se ajungă la un consens intelectual? Un răspuns afirmativ pare adecvat – deşi poate avea aerul unei bravuri poetice –, dacă o condiție necesară este îndeplinit[: existența unui vocabular comun al globalizării şi a unui set de idei şi probleme pe care le recunoaştem cu toții ca importante.

Platon spunea însă că problemele de cunoaştere inatacabile trebuie tratate cu «delicatețe», învăluite în aura mitului şi a poveştii. Iată de ce o să introduc în discuție o «snoavă» din Estul Europei. Ea nu oferă o soluție, ci doar o metaforă euristică. Prăpastia dintre viziunile globalizării contemporane şi complexitatea pozițiilor e infinit mai mare decât cea pe care o voi descrie în această poveste, dar dialogul cred că este posibil şi într-un caz, şi în celălalt.

Cum spuneam, în dezbaterea legată de globalizare se înfruntă tabăra optimistă cu cea pesimistă. Optimiştii cred în «revoluția tehnico-ştiințifică», ce va duce – printr-un mecanism tehnologic având în centru telecomunicațiile – la stabilizarea economică a lumii{216}. Democrația îi va urma prosperității la scurt timp. Toate acestea vor contribui la atenuarea diferențelor sociale şi culturale{217}, iar lumea va sfârşi, poate, sub umbrela unui stat global federal. Optimismul este în acelaşi timp manifestarea unei credințe într-un progres liniar. Naivitatea acestor prognosticuri ignoră forța culturii şi a nevoii de păstrare a identității în modelarea lumii{218}. Identități naționale, de grup, de stratificare socială ori ocupațională, mai nou identități ale grupurilor neomilenariste de toate soiurile au sabordat modelul optimist şi dau apă la moară pesimiştilor. Aceştia au argumente multe şi interesante pentru rezervele lor la globalizare. Cei mai mulți se recrutează din zona radicală a spectrului social şi intelectual. Criticii globalizării cred că printre efectele sale se numără destructurarea sistemului de simboluri care a ținut

laolaltă ordinea intelectuală şi sociala «posttradiţională»{219}. Această destructurare duce la dezagregarea lumii în ansamblul ei. Experienţa umană vie este fragmentată şi «disecată» în procesul de raţionalizare a lumii. Solidarităţile umane sunt macerate şi recompresate prin colapsarea timpului şi spaţiului social{220}. Sensibilitatea umană, astfel golită de conţinut, este colonizată de forme simulate şi narcotizante – aşa susţin postmodernişti ca Baudrillard{221}. Forme de viaţă şi cultură autentice sunt înlocuite cu forme prefabricate, de mică valoare, răspândite prin intermediul bunurilor de consum produse de companii internaţionale lipsite de conexiuni esenţiale cu zonele în care produsele sunt consumate{222}.

La un nivel mai profund, criticii sesizează «ieşirea» culturii de sub imperativul social şi politic, autonomizarea sa în forme distructive. Acestea creează republici bananiere «ale norilor», în care birocraţii suspendate în aer nu integrează viaţă socială locală, ci o conectează la o «lume de aiurea» (Occident, utopie, tehnologie){223}. Forme culturale denaturate, fără niciun înţeles utilizabil în viaţa socială *(kitsch),* se răspândesc ca furnicile în toate cotloanele lumii{224}.

Aceste diagnostice identifica şi investighează probleme reale. Sărăcirea esenţială a lumii, sub impactul produselor culturale fabricate în masă, este o realitate a vieţii democratice, care a promis ciorapi de mătase fiecărei funcţionare, ca să-l parafrazăm pe Schumpeter. Promovarea unui etos hiperindividualist, instrumental şi raţional, care judecă totul din punctul de vedere al costurilor şi beneficiilor pentru sine şi e capabil să se reinventeze în orice moment, a creat un tip de personalitate incredibil de nesuferit – snoabă, egoistă şi manipulatoare{225}.

Personalitatea umană este redusă la o «unicitate» înţeleasă strict senzorial. Victoria finală a avangardei, al cărei stil a devenit limba demotică a televiziunii (vezi

MTV), a transformat arta – cum spune Irving Kristol{226} – într-un exercițiu neruşinat de autopromovare, moartea autorului instaurând dereglarea prin marketing a tuturor simțurilor vulgului.

Lumea a treia, amețită de zeci de ani de experimente de modernizare (comuniste, socialiste dar şi occidentale), a pierdut, odată cu instituțiile culturale tradiționale, chiar capacitatea de a înțelege diferența dintre uman şi animal. Hecatombele rwandeză şi cambodgiană (dar şi afgană, bosniacă, somaleză etc.) transmit imaginile corecte ale unor societăți care, după ce au fost lovite de trăsnetul colonizării, nu mai reuşesc să-şi aducă aminte cine sunt{227}. Ordinea tradițională, odată distrusă, a lăsat în urmă doar biciul, securea şi kalaşnikovul ca forme de control uman. Statele criminale din cartelul drogurilor au creat noi forme de solidaritate socială şi culturală, cu zei, eroi, morminte şi echipe de fotbal proprii. Ele sunt conduse de «oameni mari», care amintesc de bogații cetățeni-regi alexandrini ai Imperiului Roman, tolerați atâta vreme cât plătesc tribut cezarilor zilei, locali sau internaționali. Organizații ca mafiile drogului din Columbia sau din Mexic dau o semnificație nouă ideii de «cetățean al lumii»{228}.

La aceste fenomene se adaugă rolul credinței într-o umanitate autotelică, stihinică şi entropică, ce contribuie în mod direct la fragmentarea culturală a lumii. Un rol important joacă în acest proces idealul individualist romantic/modern{229}. Pe măsură ce răspândirea lui creşte – se «globalizează» –, unificând superficial culturile{230}, el ne înstrăinează din ce în ce mai mult unii de alții, aşa cum cu luciditate au prezis Durkhehn şi Tocqueville. Idealul nietzschean al vieții ca o operă de artă, a cărei valoare constă în originalitate şi «unicitate» (chiar atunci când este produsă în masă de variate industrii), este intens propagată de subculturile radicale occidentale, fiind încorporat în viața cotidiană a societăților «globalizate.» Din acest punct de vedere, deşi

radicalii sunt pesimişti atunci când vorbesc despre globalizare, nici nu-şi dau seama cât de mult depinde de ea propriul lor stil cultural. Dacă globalizarea s-ar opri mâine, radicalii ar regreta-o, fără îndoială, cel mai tare.

Deşi lista ar putea continua, aceste simptome sunt suficiente pentru a diagnostica sindromul cultural al «globalizării.» Ele nu ne pot însă ajuta să formulăm un tratament. Discursul critic despre globalizare este uneori prea partizan şi – lucru de aşteptat – radical ca să fie folositor. El ține cu tot dinadinsul să demonstreze că deculturarea prin fragmentare, naşterea noilor state paralele ori înecarea în mediocritate a culturii globale contemporane se datorează exclusiv «capitalismului.» Deşi capitalismul este mai mult decât o economic, fiind o ordine socială şi culturală (o formă de «hegemonie» culturală, dacă e să folosim un termen la modă, gramscian), radicalii susțin că până la urmă de vină sunt mecanismele pieței şi ale individualismului economic (niciodată cel expresiv, cultural), care sapă la rădăcina culturii contemporane globale.

Soluția – liber acceptată ca utopică, şi cu atât mai prețuită – este reformarea sistemului prin mutarea accentului în conducerea societății de pe criteriile economice pe cele cultural-estetice, întemeiate pe valori seculare (egalitarism, pacifism, cultivarea eului etc.). Este un tip de «socialism cu față umană.» Proiectul socialist propus presupune renunțarea la piață ca mecanism «cibernetic» ca regulator al activității microeconomice. Stânga moderată, *à la* Tony Blair, Schroder şi Clinton, l-a respins însă, adevărații săi promotori fiind tinerii din *underground*-ul cultural şi anarhiştii.

Critica, deşi lipsită de un plan concret de acțiune, are destulă energie ca să nu dispară de azi pe mâine. Ea reflectă probleme reale şi o îngrijorare sinceră. E oare posibil ca temele fragmentării şi disipării culturale, ale domesticirii pieței să fie «cooptate» şi integrate într-un

dialog generalizat despre globalizare? Cum s-ar putea realiza acest lucru? Aici intervine «snoava» est-europeană de care vă spuneam.

Acum mai bine de un veac, înțelepții unui mic regat dunărean s-au luat la harță. Motivul gâlcevei din cafenelele Capitalei cunoscute în acea parte a lumii sub numele de Micul Paris era întrebarea: care e cea mai bună cale de reforma socială? Țara fusese secole de-a rândul controlată când de țar, când de sultan, ceea ce o trăsese înapoi şi o ținuse în întunericul feudal. Ce cale trebuia să urmeze regatul ca să prospere? Cu o generație înainte de începutul marii dispute, o serie de tineri nobili începuseră să copieze instituții din Occident. Constituția era o replică a celei belgiene (în Micul Paris se spunea că era cea mai liberală Constituție a timpului), dreptul şi Curțile urmau modelul francez, căile ferate fuseseră construite de austrieci, iar armata era modelată după cea germană şi cea franceză.

După nişte ani, fiii şi nepoții reformatorilor au început să observe ca, deşi se făcuseră toate eforturile şi niciun ban nu fusese cruțat, instituțiile locale lăsau de dorit, fie pentru că nu-şi făceau treaba cum trebuie, fie pentru că erau împânzite de corupție. Legile, deşi liberale, erau de multe ori nerespectate sau răstălmăcite, iar armata era prost instruită şi înarmată. Gâlceava s-a pornit atunci când înțelepții au încercat să explice de unde veneau aceste hibe şi cum puteau fi ele lecuite.

Un grup, care-şi zicea «Tinerimea» – cuprinzând mulți juni inteligenți atraşi de farmecul trecutului şi de trăinicia tradițiilor moştenite din bătrâni –, susținea că pricina suferințelor orânduirii lor venea din nepotrivirea straielor politice şi legale cu trupul națiunii. Tinerii cereau croirea straielor după un nou model şi adaptarea lor la loc şi la tradiții. Şi cereau acestea chiar dacă reforma ar fi putut duce la îngrădirea drepturilor celor mulți şi la întărirea celor puțini.

Un alt grup, radical, condus şi el de un tânăr înțelept, venit din țara muscalului, vedea lumea cu alți ochi. Fermecat de promisiunile unei noi ştiințe a timpului, care pretindea să aibă leacuri nu numai pentru indivizi, ci şi pentru societăți întregi, acest grup credea că, dimpotrivă, reforma şi schimbarea nu trebuie să privească înapoi, ci înainte, că drepturile trebuie lărgite şi corupția legilor şi a instituțiilor se poate repara prin democratizarea, iar nu prin aristocratizarea lor.

Deşi între cele două tabere pare să se caşte o prăpastie, cei care studiază gâlceava cu atenție vor fi uimiți să descopere cât de asemănătoare erau analizele de la care porneau cele două programe de reformă. De fapt, ambele tabere observau aceleaşi probleme şi aceleaşi dureri; diferite erau doar metodele de tămăduire pe care le propuneau. Atât tinerimea, cât şi radicalii reformatori acceptau ideea că prima reformă fusese parțială şi, într-o anumită măsură, greşită. Erorile asupra cărora cădeau de acord izvorau din conflictul dintre «formele» sociale împrumutate şi «fondul» social pe care fuseseră grefate. Nepotrivirea a cauzat «adaptarea» spontană a formelor la fond şi denaturarea lor. Deosebirile apăreau îndată de se ajungea la soluții. În timp ce tinerimea…

Este evident că această snoavă vorbeşte despre junimişti şi socialişti, despre disputa lor cu privire la al doilea val de modernizare a României. Pe similitudinea ideilor lor se întemeiază propunerea mea de mediere a discursului despre globalizare. Motivele sunt următoarele:

Pe la mijlocul anilor ’70 politologul Daniel Chirot, specialist în studii româneşti, îl descoperea cu uimire pe unul dintre fondatorii mişcării social-democrate româneşti, Constantin Dobrogeanu-Gherea{231}. Mai mult, el vedea în Gherea unul dintre părinții teoriei dezvoltării globale a sistemului capitalist, teorie aflată în mare vogă în anii ’70 şi cunoscută atunci sub

denumirea de «teoria dependenței». Autorii marxişti ai acestei teorii, Immanuel Wallerstein ori Samir Amin, propuneau ca model de înțelegere a modernizării lumii neoccidentale ideea încorporării/exploatării periferiilor şi semiperifenilor lumii de către centrul occidental. Este ideea dezvoltării capitaliste prin «antrenare», nu prin autogenerare. Chirot, proaspăt absolvent al şcolii dependenței, se concentra pe rădăcinile materialist-istorice ale analizei lui Gherea. El nu părea la fel de interesat – cel puțin în prima sa carte, publicată în 1976{232} – de importanța culturii, a etosului elitelor şi a instituțiilor politice în modelarea modernizării româneşti, lucruri pe care punea accent Gherea în *Neoiobăgia*{233}. Chirot, căutând să demonstreze că înapoierea economică a României moderne era dictată de sistemul capitalist mondial, care avea un anume interes în exploatarea periferiilor lumii, nu explora îndeajuns analiza profundă a lui Gherea. Socialistul român punea în evidență rolul relativ independent al instituțiilor culturale în construcția societății româneşti moderne. Autorul american nu sublinia îndeajuns faptul că Gherea împrumutase ideile mişcării conservator-pozitiviste Junimea şi le aplicase schemei marxiste.

Printre aceste idei se numără şi faimoasa teorie a «formelor fără fond», care fusese dezvoltată de Titu Maiorescu în vederea clarificării criteriilor estetice necesare judecării literaturii române moderne{234}. Teoria pornea de la premisa că evaluarea unei opere literare trebuie să se facă la două niveluri: în primul rând, ea trebuie să răspundă la normele cele mai exigente ale genului; în al doilea rând, trebuie să redea un autentic sentiment artistic. Acesta din urmă, deşi văzut ca o realitate personală a creatorului, nu poate fi judecat în afara contextului său social, moral, şi intelectual. Literatura română contemporană cu Maiorescu părea să încalce ambele criterii. Prea multe poeme, balade, nuvele pretindeau să capete un loc sub soare doar pentru că

erau primele poeme, balade şi nuvele moderne scrise în limba română.

Criticul acuza, de asemenea, falsetul sentimental şi intelectual care răzbătea din aceste creații literare. Cu toate că păreau corecte din punct de vedere formal, conținutul lor ideatic era adesea nenatural, când nu era prea pedestru. Cauza, credea Maiorescu, nu era doar lipsa de meşteşug artistic, ci şi lipsa unei adevărate educații sentimentale. Aceasta nu se putea însă rezuma la lucruri pe care autorul le citise din cărți. Un poet nu putea fi romantic doar citind poezie romantică germană ori franceză. El devenea poet romantic numai atunci când era încercat de sentimente romantice. Or, acestea țineau de viața sa fizică şi morală.

Maiorescu trăgea concluzia că valoarea operei nu stă doar în simpla ei referință formală la modelul (occidental) pe care îşi propune să-l adopte, ci trebuie sa fie judecată din perspectiva adaptării acelui model la sensibilitatea, tematica şi empatia locală. Această concepție nu era o formă de judecată estetică bazată pe teoria determinării sociale a literaturii, ci e o teorie genetică; literatura şi formele sale erau integrate şi evoluau într-un context social şi moral viu, pe care trebuiau să-l exprime sensibil. Teoria era apoi extinsă la alte instituții sociale şi intelectuale – în lipsa unui termen mai bun, i s-a pus eticheta de «conservatoare.»

Studii mai atente arată însă că, atât la origini, cât şi în intenții, teoria formelor fără fond era inspirată de şcoala liberală istorică germană şi de proiectul social evoluționist, nu mai puțin liberal, al sociologiei spenceriene{235}. Această formă de «conservatorism», deşi (ori tocmai pentru că) ar fi aprobat instinctiv ideologia de *whig* a lui Edmund Burke, era în mod declarat pentru progres. Maiorescu voia însă să facă o distincție între progresismul democrat-radical şi reformism.

Primul curent i se părea inspirat de mişcările de la 1848, care porneau de la premisa că statul, cultura,

societatea sunt convenții contractuale, generate de un set de legi «bune», impuse prin revoluție; cel de-al doilea era, în opinia sa, o reacție față de primul, progresul fiind orientat în acest caz spre asigurarea unei cât mai bune integrări a noilor instituții sociale şi culturale în țesătura organică a societății româneşti.

În fapt, Maiorescu şi colegii săi erau, probabil, mult mai aproape de liberalismul profesat de Tocqueville decât de conservatorismul clasic european. Ca şi Tocqueville, ei vedeau limitele statului în organizarea modernității. Degeaba importăm instituții occidentale (legi, Parlament, judecători) – spunea Maiorescu dacă lipsesc suporții sociali şi, mai ales, culturali (în accepțiunea cea mai largă a termenului) ai unei adevărate societăți civile.{236}

Dobrogeanu-Gherea, ceva mai tânăr decât Maiorescu, a împrumutat schema de gândire a acestuia pentru a explica, la rândul său, cum mima societatea românească formele capitalismului economic şi social, şi cum elitele sale, burgheze numai de fațadă, împiedicau dezvoltarea unui stat modern, industrial. Critica sa avea un scop 100% socialist, dar în mijloace era foarte aproape de reformismul «conservator». Gherea dorea să vadă România eliberată din strânsoarea birocrației sociale, neproductive, în care elita aristocratică română se transferase parțial după lichidarea domniilor tradiționale la 1859. Credea, de asemenea, că, dând frâu liber dezvoltării capitaliste, partidul socialist şi ideologia sa vor avea numai de câştigat, atât din pricina creşterii numerice a proletariatului, cât şi de pe urma dezvoltării economice generale a societății{237}. Bineînțeles, nu burghezia – care încă nu exista – era «frâul», ci aristocrația birocratică.

În fond, el dorea industrializarea masivă, chiar capitalistă a micului regat balcanic, pentru că numai aşa clasa pe care credea că o reprezintă – muncitorimea industrială – ar fi putut avea un cuvânt de spus în

politica şi în societatea românească. Gherea, folosind ideologia colegilor săi «conservatori», punea piatra de temelie a unui dialog românesc despre globalizare şi modernizare. El refuza atât opțiunea narodnicistă rusă – un lucru cu atât mai remarcabil, cu cât el însuşi era un emigrant evreu din Rusia, educat politic în tradiția narodnică –, cât şi utopia bolşevică{238}. Importanța ideilor lui Gherea, chiar dacă ele nu sunt foarte originale, constă în aceea că, în loc să propună o soluție utopică ori revoluționară, care ar fi produs un dezastru în țara sa de adopție, au contribuit la întărirea consensului ideologic românesc. Ideile sale au fost o punte pentru celelalte şcoli de gândire româneşti, întemeind marea coaliție socială care a permis atât Unirea românilor la 1918, cât şi reforma agrară contemporană ei.

Deşi gâlceava înțelepților dunăreni are un fel de *happy-end,* istoria, în viclenia sa, a avut grijă să tulbure acest peisaj idilic după cel de-al doilea război mondial. Cititorii poveştii pot, pe bună dreptate, să adauge că nici concordia intelectuală românească antebelică nu a fost perfectă şi nici nu s-a tradus în vreun consens social sau ideologic. Într-adevăr, România interbelică n-a fost un rai în care mieii socialişti se îmbrățişau cu leii burghezi{239}. Dar e important de menționat că dialogul dintre înțelepți a reuşit să genereze idei şi teorii care au menținut, atât cât s-a putut, stabilitatea socială şi culturală românească într-o perioadă foarte frământată. Regatul dunărean a fost distrus de proiectul radical leninist{240}, nu de viața economică românească, socială sau culturală anterioară lui{241}.

Învățătura pe care o putem trage din povestea noastră pentru disputa despre globalizare este la fel de simplă şi de modestă ca şi aceea care merită desprinsă pentru România. Dialogul intelectual este posibil. Trebuie să fie posibil. El trebuie să existe, în pofida aprigelor lupte

ideologice şi înfruntări politice. Dezbaterea despre globalizare e datoare să descopere un proiect social şi cultural pozitiv, în jurul căruia să se înjghebe un dialog cultural. Cele două tabere trebuie să cadă de acord asupra unui vocabular de idei comun care să descrie problemele noii societăți globale. Termenii acestuia trebuie cel puțin discutați, dacă nu acceptați. În esență, avem nevoie de un univers de discuție comun, asemănător cu acela al formelor fără fond şi al rolului intelectualilor în societate propus atât de junimişti, cât şi de socialişti în România sfârşitului de secol XIX.

Această apropiere trebuie să fie însă mai mult decât un exercițiu retoric. E necesar un efort pentru a găsi termeni-cheie, care preocupă întregul spectru intelectual şi politic. Eu unul aş propune, cu titlu provizoriu şi demonstrativ, conceptele de: raționalizare, socializare tehnologică, individualism expresiv şi comunitate morală. Fiecare dintre ele descrie probleme care preocupă lumea contemporană, indiferent de orientarea socială şi politică. Mai mult, ele acoperă dileme zilnice, legate de rolul crescând a trei forțe importante în structurarea vieții publice şi private a lumii de azi: economia, tehnologia şi cultura de masă. Acceptarea acestor concepte-cheie comune trebuie să se facă printr-un compromis între tabere; în unele situații, stânga, în altele, dreapta vor fi nevoite să admită că adversarii lor au mai multă dreptate.{242}

Să analizăm puțin aceste concepte, începând cu raționalizarea. Atât stânga, cât şi dreapta, îndeosebi cea de sorginte conservatoare (de genul creştin-democrației ori al aşa-zisului «fundamentalism» religios occidental), sunt nemulțumite de rolul crescând al pieței şi al economiei în reglementarea şi structurarea relațiilor sociale. Ambele grupuri sunt îngrijorate de tendința de a trata toate problemele sociale din perspectiva unui utilitarism definit în chip prea îngust. Ele se despart însă atunci când trebuie să explice originile acestui

utilitarism. Stânga politică crede că acesta este chiar produsul «capitalismului» şi al pieței{243}, în vreme ce dreapta crede că este rezultatul secularizării vieții sociale, care nu-i lasă omului decât nevoi materiale şi pofta de câştig economic{244}. În această dispută, stânga ar trebui să conceadă că în spatele economismului şi materialismului se află mai mult decât piața. N-ar fi aici decât un reflex al dorinței de a simplifica şi de a «domestici» problemele lumii moderne, raționalizându-le. Un mod economic de gândire urmează procesului de raționalizare, nu viceversa. Stânga ar trebui, de altfel, să se întoarcă la revoluția anilor '60, când principalul său atac se îndrepta nu împotriva capitalismului, ci a «sistemului», înțeles ca o sumă de birocrații, publice sau private.

Cel de-al doilea termen central al lumii globalizate este acela de socializare tehnologică. Tehnologia, mai ales cea a comunicării, domină din ce în ce mai mult interacțiunile umane{245}. Grupurile sociale au ajuns să fie adesea definite de contacte mediate tehnologic. Este vorba aici nu numai de macrogrupuri precum națiunile sau civilizațiile, prin tradiție modelate şi chiar inventate – cred unii – de presa tipărită sau de televiziune. E vorba şi de grupurile cele mai intime, cele mai apropia te de sau chiar inserate sub coaja de sociabiliate personală a fiecăruia dintre noi: grupuri de prieteni sau lumea familială.

E-mail-ul, telefoanele celulare ori paginile de Web fac posibilă menținerea relațiilor sociale între membrii familiei sau în sânul unui grup de prieteni, în ciuda dispersării sociale provocate de mobilitatea noii lumii globale. În acest câmp de discuții, stânga a pus cele mai pertinente întrebări. Deşi unii radicali sunt bucuroşi să primească un oaspete sociologic, sperând că relațiile sociale tehnomediate vor egaliza interacțiunile sociale în general (pentru că, aşa cum spunea o caricatură din *New Yorker,* pe Internet nimeni nu ştie dacă eşti

«adevărat» sau nu, dacă eşti un câine care apasă pe tastatură sau stăpânul patrupedului care pierde vremea), mulți alții privesc cu suspiciune promisiunile sociale ale Internetului. Punând sub semnul întrebării capacitatea tehnologiei de a ne uni, dar şi de a altera naturaleţea relațiilor intime prin eliminarea responsabilității şi a seriozității ce se cer în mod obişnuit în interacțiunile directe, stânga ar vrea să vadă relațiile sociale tehno-mediate reduse, investigate sau chiar puse sub controlul lumii «reale».{246} Dreapta conservatoare nu are prea multe de spus în aceasta privință, fiind mai degrabă «agnostică». Ea ar trebui, cu siguranță, să fie mai atentă decât până acum la dilemele tehnologiei.

În fine, individualismul s-ar impune ca subiect de meditație comun celor preocupați de direcția în care merge globalizarea. Dacă acceptăm că globalizarea este o prelungire a modernității (Giddens spunea: o modernitate târzie), atunci nu putem să nu recunoaştem că etosul său social va accentua rolul individului autonom, chiar glorificarea lui, modernitatea fiind, în fond, strigătul de revoltă al individualismului împotriva colectivismului tradiționalist.{247}

Lumea modern-globală este o lume a individului văzut ca o operă de artă, a individului cuceritor al experiențelor sociale şi estetice extreme, al dorințelor, chiar aberante, satisfăcute şi al convențiilor încălcate. Este individul glorificat de MTV şi hip-hop, «autentic» în respingerea normelor sociale şi a «politeţurilor» de orice fel, care îşi face propriile reguli şi explorează limitele posibilului în sporturile extreme şi în activismul politic în locuri exotice precum Tibetul, Chiapas sau Irakul lui Saddam Hussein (vezi exemplul «scuturilor umane» de dinaintea celui de-al doilea război din Golf). Rebelul *underground,* autor de colaje din forme culturale abia trecute, o ființă care nu mai are imaginație, ci doar o încărcată memorie culturală, din a cărei respingere îşi

face principala îndeletnicire postmodernă, a devenit un fenomen mondial, ajungând până în cele mai nebănuite cotloane. Îl găsim şi în România, ba chiar şi în Republica Moldova, unde imaginile exemplare care fascinează adolescenții sunt DJ-ii hiphop aborigeni şi hard-rock-erii alternativi de genul Zdob şi Zdup. Aceştia sunt modelați direct de lumea din «beciurile» subconştientului hiperindividualist şi anomic ilustrat în America de rap sau de formații cum ar fi «System of a Down» sau «Rage against the Machine».

Acest tip de individualism seacă energiile comunităților noastre teritoriale, instituționale şi familiale, pentru că nu-i recunoaşte nimănui dreptul de a-i impune limite. El este moştenitorul direct al anarhismului pur şi dur – aşa cum l-a visat Max Stimer – în care eul şi sinele sunt realitățile ultime. Participarea la acțiuni colective care să ducă la reforme devine problematică pentru că țelul acestui individualism este, în fond, revoluționar, vrând totul sau nimic. Revoluția, la rândul ei, este profundă, căci pune în discuție instituții de adâncime, inclusiv familia, care este văzută ca un obstacol în realizarea individului. Aici stânga trebuie să admită că a fost prea îngăduitoare cu membrii ei cei mai radicali, care, îmbrățişând acest individualism, i-au slăbit puterea de a susține şi revigora comunitățile locale şi familiile, ceea ce a dus indirect la anomie şi la fenomenele ei secundare (criminalitate şi insensibilitate morală).

În sfârşit, al patrulea concept-cheie care trebuie să ne preocupe în pragul acestei lumi globalizate este cel de comunitate morală. Individualizarea etosului social global este distructivă numai atunci când este dusă la ultimele sale consecințe. La origini, ea face parte din procesul de modernizare a relațiilor sociale, care a eliberat o bună parte a umanității din robia castelor feudale şi a bigotismului generat de izolarea culturală şi geografică.{248} Conştiința că fiecare ins e valoros în felul

său, atâta timp cât este circumscrisă unui proiect comun, îi dă fiecăruia dreptul de a se realiza atât cât îi permite potențialul şi cât nu-i deranjează pe ceilalți membri ai comunității. Individualizarea poate fi deci primită şi chiar încurajată, dacă limitele ce i se impun descriu un proiect moral comun. Or, în momentul de față, acest proiect este doar un deziderat, pentru că, după ce în primele etape ale modernizării a fost sprijinit de idealul egalității evanghelice protestante, el a sucombat secularismului secolelor XIX şi XX. Lumea individualistă modernă timpurie a reuşit să impună un ideal de egalitate care a dărâmat prejudecățile feudale – precum ideea că nobilii şi țăranii sunt două specii umane diferite –, pentru că acest ideal a susținut că «toți oamenii sunt creați egali» de un Dumnezeu făcut accesibil omului de rând de doctrinele lui Luther şi Calvin. Succesul acestui proiect, limitat la lumea creştină protestantă, a devenit însă îndoielnic atunci când, în vârtejul revoluției ştiințifice, Dumnezeu a fost uitat ca sursă a individualității şi egalității. Mai mult, chiar în sânul comunității protestante, mai ales în America, proiectul a fost pus la îndoială atunci când o parte din membrii săi au fost excluşi (sclavii negri sau femeile).

Odată cu revoluția ştiințifică şi cu relativismul momentului 1900, comunitatea morală creştină a încetat să mai ofere un model de solidaritate socială, dând frâu liber individualismului. Alte tipuri de comunitate morală, laice, cum ar fi socialismul sau diversele feluri de radicalisme politice (de la iacobinism la ceea ce azi se numeşte «noul umanism ateu»), nu au avut mai mult succes în a fixa limitele solidarității sociale. În prezent, în locul unei solidarități morale universale, lumea se sprijină pe un amestec de contractualism-legalistic în interiorul națiunilor şi «strămoşeşti» practici politice, moştenite direct de la Machiavelli, în relațiile dintre națiuni. În timp ce

contractualismul are dinții slabi în interiorul națiunilor, lăsând indivizii din ce în cei mai liberi şi mai lipsiți de responsabilități (declinul familiei şi creşterea infracționalității în Vest fiind semnele sale cele mai evidente), la nivel internațional, real-politika revine în forță, întorcându-ne la lumea de dinainte de 1918. Aşa s-au petrecut lucrurile în cazul celui de-al doilea război din Golf, care, deşi a fost justificat de o serie de tradiționale considerente strategice şi de echilibru al puterilor, a fost învesmântat în false haine «morale».{249}

În refacerea unui proiect de comunitate morală, ambele tabere – stânga şi dreapta – trebuie să opereze concesii şi să propună valori şi idei noi, pentru că ambele tabere au eşuat în a-şi impune propriul lor set de valori în structurarea unei comunități morale universale. Aceste compromisuri pot porni de la instituțiile şi documentele pe care le avem deja, cum ar fi «Declarația drepturilor omului», dar ele trebuie întărite cu un set de valori la care toți putem şi trebuie să subscriem.

În concluzie, discutarea acestor termeni şi găsirea unor punți transideologice sunt esențiale pentru salvarea proiectului globalizării, văzut ca un proiect al perfecționării lumii în care trăim. Păstrând proporțiile şi rămânând în atmosfera de farmec mitic a snoavei danubiene de mai sus, merită să repetăm că dialogul intelectual este esențial în stabilizarea socială. Modelul de dezbatere deschisă dintre Gherea şi colegii săi junimişti – o dezbatere ce foloseşte termeni comuni – arată că ideile pot avea consecințe. Să sperăm că un dialog similar la nivel global, odată început, poate duce la o meditație mai serioasă asupra distanțelor ce ne separă şi asupra căilor probabile de a le micşora.

Pătrăşcanu: un marxist stalinist

Cu toate că, pentru mulți, Lucrețiu Pătrăşcanu, executat de regimul comunist în anii ’50, a fost modelul intelectualului marxist onest şi un contramodel pentru dogmatismul intelectual al epocii comuniste, o analiză mai atentă a operei sale ne revelă un marxist de inspirație stalinistă. Pentru unii, încadrarea lui Pătrăşcanu în categoria marxiştilor staliniști ar putea părea exagerată, dacă ar fi să-l comparăm cu alți staliniști, mult mai celebri şi mai violenți, cum ar fi Mihai Roller. Ea este însă justificată şi relevantă dacă o abordăm din punct de vedere strict intelectual. Motivul este simplu. Marxismul şi socialismul au un rol important dejucat în istoria intelectuală românească, fie şi numai pentru că România postcomunistă a fost condusă în principal de partide care se reclamă de la această tradiție intelectuală. Cu toate că aceste partide, preocupate de ideile stângii europene din motive de legitimitate europeana, nu se uită încă intelectual înapoi, cu siguranță o vor face la un moment dat. Şi chiar dacă nu au multă zestre în cufăr, câteva moşteniri de familie tot se pot găsi. Una dintre ele este opera lui Pătrăşcanu. Caracterul şi conținutul ei au trecut relativ neobservate, accentul căzând pe martirajul politic al autorului, care îi acoperă opera cu o umbră diafană de respect{250}, dar ele ar putea fi cu uşurință «reconsiderate». Deşi putem spera ca istoricii de azi, dar

mai ales cei viitori vor pune punctul pe i în această privință, merita să repetăm anumite lucruri despre ideile lui Pătrăşcanu, în speranța că ele ne vor ajuta sa înțelegem unele din greşelile trecutului şi poate câteva din cele ale viitorului.

Să începem cu câteva cuvinte despre natura şi principiile stalinismului care îi inspiră pe Pătrăşcanu. Concepția teoretică a stalinismului despre istorie şi societate a fost codificată în 1938 de Iosif Vissarionovici Stalin, în capitolul al V-lea al *Istoriei partidului comunist (bolşevic) al Uniunii Sovietice – cursul scurt,* «Despre materialismul dialectic şi istoric»{251}. Acest text al temutului dictator de la Kremlin a circulat preț de aproape douăzeci de ani ca un mic catehism al adevăratului marxist. Varianta de marxism expusă în «Despre materialismul dialectic şi istoric» a devenit astfel fundamentul normativ al (re)scrierii istoriei în țările cu regimuri marxiste.

Ideea care străbate demonstrația lui Stalin este ca totul se află în «stăpânirea unei determinări obiective», decurgând dintr-o logică implicită a istoriei. Pe scurt, în spiritul hegelianismului dogmatic, «tot ceea ce este real este necesar».

«Istoria societății» este gradul maxim de suprapunere a necesității peste realitate. Această istorie este o dezvoltare uniform accelerată, reglementată de legi asemănătoare celor care conduc lumea inanimată. Tot aşa cum înlănțuirea dintre fenomenele naturii şi condiționarea lor reciprocă sunt văzute prin prisma unor legi necesare ale dezvoltării naturii, şi viața socială este produsul unor «legi necesare», ce trebuie studiate de o ştiință anume, socialismul ştiințific{252}. În această mişcare ordonată către un țel dat, istoria omenească trebuie, indiferent de societate şi de condiții, să treacă prin cinci etape, cu tot atâtea moduri de viață şi de producție. Acestea, legate organic, se nasc unele din altele, într-un perfect arbore genealogic: comuna

primitivă generează orânduirea sclavagistă, care zămisleşte orânduirea feudală, mama orânduirii capitaliste şi bunica socialismului.

Trecerea de la un tip de societate la altul are loc în mod obligatoriu şi se face prin dezvoltarea interioară a forţelor şi relaţiilor de producţie. În plus, atunci când o societate «a răspuns» la o anumită problemă sau a declarat public că a făcut-o, înseamnă că acea problemă a existat şi şi-a cerut răspunsul. Această modalitate de a gândi în cercuri logice vicioase îi era necesară lui Stalin pentru a demonstra «necesitatea» apariţiei comunismului într-o ţară subdezvoltată cum era Rusia ţaristă.

În plus, modelul teoretic se suprapune absolut şi oriunde peste realitatea empirică. Orice societate locală este copia societăţii generice umane, iar munca sociologului şi a istoricului constă în a identifica momentul în care se află aceasta, pornind de la schema sintetizată de Stalin din scrierile lui Marx şi Engels.{253}

Motorul mişcării sociale este acumularea modificărilor în forţele de producţie, care împing în faţă noi clase productive, generatoare de progres. La un moment dat, noile clase conducătoare vor intra în conflict cu cele reprezentând poziţiile avantajoase din fostul mod de producţie, cu interese investite în relaţiile de producţie dominante. Această logică materializează afirmaţia lui Marx din *Manifestul Partidului Comunist,* dusă la paroxism în stalinism, conform căreia «istoria societăţii este istoria luptei de clasă».

Motivaţia acţiunii claselor prinse în procesul înrobitor al producţiei este interesul material. Acest interes este raţionalizat în societate prin norme juridice şi construcţii ideologice, care, în calitate de false conştiinţe, servesc nu descrierii realităţii sociale, ci justificării şi întăririi poziţiei pe care o are o clasă definită economic într-o societate sau alta.

Stalinismul nu este un marxism complet şi niciunul

dus la ultimele sale consecințe. El se debarasează de toate excrescențele teoretice ale marxismului – cum ar fi celebrul «mod de producție asiatic» anihilează toate aproximările târzii ale lui Engels despre determinarea «în ultimă instanță» a suprastructurii de către baza materială a societății şi, mai ales, exploatează nemilos şi cinic credința profetică a lui Marx în misiunea proletariatului în folosul unui partid de revoluționari de profesie. Marea slăbiciune a lui Marx, voința de a fi profet în propria sa țară, este transformată într-o teorie a sensului istoriei, în care venirea vremurilor celor drepți îi îndreptățeşte pe cei care «au înțeles» istoria să facă orice pentru a o grăbi, pentru a o «înfăptui».

Care este apoteoza acestui raționament? Activitatea practică a partidului proletariatului trebuie să se bazeze nu pe cerințele «rațiunii», ale «moralei universale» etc., ci pe legile dezvoltării sociale. Acest mod de gândire ne aduce înapoi la ideea că o logică dată în lume determină obiectiv faptele istorice. În plus, celui care pretinde că acționează în numele ei i se acordă binecuvântarea transcendenței în toate actele sale, oricât de inumane ar fi acestea.

Cum se raportează opera istorică a lui Pătrăşcanu la acest model? El se află chiar în centrul modelului şi de aceea istoricul comunist trebuie calificat drept stalinist intelectual. Publicul român, care l-a descoperit pe Pătrăşcanu la sfârşitul anilor ’60, după reabilitarea sa de către Ceauşescu, va fi şocat să-l vadă aşezat în panteonul stalinismului teoretic{254}. După obiceiul său, publicul a fost mult mai atent la interpretarea pe care momentul Pătrăşcanu a căpătat-o în lumina timpului decât la conținutul teoretic al operelor.

Opera de analiză teoretică a lui Pătrăşcanu – atât în *Un veac de frământări sociale*{255}, cât şi în *Probleme de bază ale României*{256} – este impregnată de spiritul stalinismului polemic, agresiv, aşa cum l-am descris mai sus. Şi nici nu e de mirare. Să nu uităm că Pătrăşcanu,

înainte de a fi duşmanul personal al lui Gheorghiu-Dej şi «patriotul» de la Cluj{257}, cum a lăsat să se înțeleagă legenda ceauşistă, a fost un activist central al partidului comunist, direct implicat în lovitura de stat de la 23 august şi în negocierile care au dus la armistițiul cu Rusia.

Mâna grea a activistului se vede direct în *Un veac de frământări sociale.* Cel mai important reflex al stalinismului este străduania de a demonstra că modernizarea principatelor danubiene în secolul al XIX-lea este rezultatul aproape exclusiv al evoluției economice interne a feudalismului local. Aceasta evoluție ar fi împins societatea românească spre o nouă modalitate de producție, capitalistă, şi, în consecință, spre instituții burgheze: «Normala şi organica desfăşurare în viața poporului român a acestui proces economic a determinat continuitatea tuturor fenomenelor sociale în ultimul secol{258}.»

Analist ceva mai subtil decât alți susținători ai poziției staliniste, cum ar fi un Roller, Pătrăşcanu încearcă sa introducă o atenuare a necesității trecerii de la feudalism la capitalism în România, recunoscând că această transformare nu a avut loc lin, fără discontinuități. Venind foarte repede, din cauza accelerării mersului istoriei, trecerea a împins mai întâi economia şi societatea românească danubiană într-o formă «iobăgistă» de exploatare, în care o economie de piață exploatează o muncă aservită. Acest proces ar fi fost determinat de introducerea principatelor în cercul larg al economiei capitaliste europene încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, Pe scurt, el crede că, la o dată foarte timpurie, respectiv 1829, procesul de «dizolvare al feudalismului» şi apariția capitalismului trecuseră prin fazele preliminare. Libertatea comerțului, acordată principatelor române în 1829 prin tratatul de la Adrianopol, n-a făcut decât să accelereze transformarea economică şi socială începută încă din

veacul fanariot, economia «de marfa» fiind deja înaintată în jurul lui 1830.

Un fenomen specific economiei de marfă, pe care Pătrăşcanu îl «detectează» în Țările Române, este ceea ce el numeşte creşterea vertiginoasă a muncii pe piața seniorială{259}. Mergând pe urmele lui Radu Rosetti, pe care îl «adaptează» la demonstrația proprie{260}, Pătrăşcanu crede că în secolul al XVIII-lea a crescut producția de cereale pentru export pentru că, la 1766, Grigorie Ghica Vodă a mărit numărul de zile de clacă pe an de la 3 la 24–30 de zile lucrătoare.{261} Zilele de clacă, se ştie, erau zile de muncă pe care țăranul lipsit de pământ trebuia să le facă pe partea de moşie a boierului local, numită «rezerva seniorială», iar în schimbul clăcii, țăranul primea de la boier în folosință o parcelă ale cărei roade le putea păstra. O creştere de zile de muncă pe rezerva seniorială ar fi, spune Pătrăşcanu, un indiciu că boierii dunăreni exploatau mai intens moşiile – se presupune – pentru export{262}.

Rosetti explică însă că creşterea statutară de zile de muncă, cel puțin până la 1805, nu reflecta nevoia efectivă de forță de muncă{263}. În fapt, jumătate din aceste zile erau răscumpărate de țărani în bani gheață. O făceau nu din lene, ci pentru simplul motiv că boierii o cereau. Aceştia, în plin regim fanariot, erau înglodați în datorii fie pentru cumpărarea de favoruri, fie pentru menținerea dregătoriei, ocupate «viager». În loc de capitalism incipient, monetizarea economiei româneşti era un semn de înnoit feudalism oriental, cu aspecte mercantiliste.

Deşi exploatarea moşiilor se va intensifica mai târziu, traducând creşterea producției la export, ea va avea loc abia *după* stabilizarea situației politice şi economice, prin intervenția decisivă a Rusiei, care, înlăturând pentru o vreme războaiele de pe teritoriul nostru, devine o promotoare a progresului economic în Țările Române. Rosetti explică în cifre cum a avut loc acest proces{264}.

Anul 1840 este un moment-cheie: la această dată aproximativă, mai precis în jurul ei, principatele intră în lumea capitalistă. Cu doar câțiva ani înainte de 1840 (între 1834 şi 1840), proporția de moşie pusă în cultură de boieri – aşa-zisa «rezervă seniorială» – creşte, dar acest câştig în suprafață se obține prin defrişări şi prin introducerea în circuit a unor noi terenuri agricole, iar nu în defavoarea terenurilor date în folosință țăranilor. De fapt, în această perioadă, toate tipurile de teren cultivat cresc într-o oarecare măsură – atât cele aflate la dispoziția boierului, cât şi cele de care beneficiază țăranii. Adevărata decolare către un nou tip de exploatare poate fi înregistrată însă abia *după* 1840. Între 1840 şi 1846, suprafața totală a semănăturilor creşte cu 30%, dar cele făcute pe rezerva seniorială cresc cu 65%, în timp ce suprafețele țărăneşti se măresc cu numai 7%{265}. Procesul economic cu valențe capitaliste devine evident, dar este prea aproape de anul 1848 ca sa explice evenimentele «primăverii popoarelor» în mod cauzal. «Capitalismul» agrar românesc nu putea să creeze în numai şase ani o clasă socială revoluționară.

Este adevărat însă ca procesul de angrenare economică este contemporan cu amorsarea mişcării ideologice modernizatoare. «Contemporan» înseamnă, de fapt, că nu poate fi *determinant.* Clasa «agrarienilor capitalizând» – cum îi numea Zeletin{266} – nici nu apăruse încă. Conform lui Ştefan Zeletin, ea nu se va naşte până după domnia lui Cuza. «Burghezii» lui Pătrăşcanu sunt părinții lui Brătianu, iar aceştia erau, în fapt, mici nobili de țară fanarioți{267}.

Pătrăşcanu face şi o alta greşeală. Oriunde vede bani în economia română, vede capitalism{268}. Orice cămătar, zaraf sau vameş este un capitalist – Pătrăşcanu ignora faptul că Marx însuşi râdea de acest tip de capitalism – pe care îl numea «vampiresc». Camăta era, pentru Marx, o formă de «vampirizare socială» pentru că banii extraşi

prin această metodă nu erau productivi, ci se prezentau ca o formă de taxă privată, extrasă în scopul consumului de la amărâții de țărani şi boieri scăpătați. Pentru Pătrăşcanu însă, capitalul comercial şi cel cămătăresc nu sunt un semn de paralizie. După principiul «cât o fi de puțin, numai să fie», Pătrăşcanu conchide că acest ban, chiar superficial, îi face pe boieri burghezi şi îi educă într-un spirit modern.

Boierii locali par să fie afectați de sindromul lui Midas, însă pe dos. După cum legendarul rege al Lidiei transforma în aur orice atingea, orice fel de afaceri ar fi făcut elitele noastre, aceasta le transformă, în ochii lui Pătrăşcanu, în elite burgheze. «În cea de-a doua jumătate a secolului fanariot se produce o adevărată răsturnare în modul de gândire al boierimii feudale. Rolul social şi puterea marelui boier depind de acum înainte de gradul în care va putea dispune, nu de produsele pământului strânse în hambarele conacurilor de pe moşii, ci de sume de bani cât mai mari.»{269}

În realitate, în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, boierul român este opusul unui antreprenor. El este mult mai aproape de un birocrat, rangul boieresc fiind omologat unei slujbe la stat. Toate dregătoriile sunt acordate persoanei, şi nu familiei. Boierul este un funcționar al lui vodă. În aceste condiții, principalul mijloc de «pricopseală» era slujba, iar şi nu averea. Boierii din marile dregătorii – acordate după 1742 cu titlu viager, ca în orice despoție orientală – erau, într-adevăr, bogați, unii chiar peste măsură, dar aceasta era urmarea funcției de stat, funcția nedepinzând de avere la modul absolut{270}. Desigur, pentru a porni la drum, era nevoie de un oarecare capital material, dar acesta nu era de ajuns. Cumetriile, ciubucurile, serviciile şi contraserviciile erau tot atâtea mijloace de promovare socială. Să ne amintim că Dinu Păturică, prototipul boierului-funcționar al regimului fanariot târziu, este fiul unei slugi boiereşti care şi-a

început cariera cu călimările ce le purta la brâu şi prin serviciile de casă prestate postelnicului Andronache Tuzluc.

O altă problemă pe care Pătrăşcanu o rezolvă folosind şablonul stalinist este aceea a mişcărilor revoluționare şi a mişcărilor modernizatoare. Agenții schimbării trebuie să fie necesarmente «revoluționari»{271}. În această rubrică încap toți cei ce se supun modelului revoluționar-populist, cu deosebire boierii scriitori de memorii politice care cer reforme moderne.

Citând un document al marilor boieri moldoveni de la 1804, în care erau acuzate nişte pamflete antiaristocratice răspândite de nişte «netrebnici [...] ce încă au ajuns într-atâta de mare nesimțire dobitocească, încât fac pomenirea arătătoare de un cuget a nesupunerii franțuzeşti»{272}, Pătrăşcanu îi vede pe «insurgenți», care atrăseseră mânia protipendadei, ca parte a unui curent «burghez», creați de înviorarea vieții comerciale. Nu-l deranjează foarte tare faptul că, doar câteva rânduri mai încolo, chiar el spune; «Cine erau aceşti netrebnici? Ni-i arată Mălinescu: boieri de starea de mijloc şi boiernaşii.»{273}

Cu toate acestea, opinia lui Pătrăşcanu rămâne neclintită: oriunde şi oricum ar fi fost mişcările sociale contestatoare, țelul lor era neapărat unul «revoluționar», în sens «burghez», reflectând primii paşi ai capitalismului. Explozia memoriilor de la începutul secolului al XIX-lea reprezintă, pentru Pătrăşcanu, o etapă ideologică în naşterea burgheziei româneşti, în care boierii mici şi burghezia joacă un rol conducător{274} – o afirmație mai mult decât exagerată, dacă ținem cont de realitatea globală a mişcării memorandiste de la începutul secolului. Din cei 32 de autori de memorii pe care Vlad Georgescu îi identifică între 1769 şi 1830, 18 sunt boieri mari, 4 boieri mici şi 3 burghezi{275}. Boierii mari produc 47 de texte; boierii mici şi mijlocii, 11; iar burghezii, 5. Socotind numai perioada 1800–1830, Vlad

Georgescu observă că 45% dintre autori sunt mari boieri şi numai 17% mici boieri şi burghezi. Dacă ar fi să spunem ca activismul politic variază în funcție de clasa socială, concluzia ar trebui să fie opusa celei trase de Pătrăşcanu: modernizarea este promovată de feudali, nu de «burghezi».

Motivele sunt simple. Boierimea mare este mai bine instruită decât orice alt grup social din principate. Educația sa franceză este de tip critic{276}. Ea îi dă acces la modelul social al reformei politice şi la ideea însăşi a memoriului (în treacăt fie spus, o invenție a revoluției franceze){277}. Marea boierime este, de asemenea, grupul cel mai interesat de modernizarea politică şi socială, pentru că aceasta îi asigură permanența unui stat şi a unei birocrații locale, ale cărei funcțiuni le ocupa{278}. Redeşteptarea națională îi aduce, în plus, garantarea unui control indigen asupra bogățiilor locale. De pe poziții staliniste, Pătrăşcanu respinge această părere, susținând ideea perfect congruentă cu dogma marxistă: evoluția de la feudalism-iobagism s-a făcut la noi prin intermediul burgheziei şi «tovarăşilor săi de drum», micii boieri, care, astfel, din interes material, s-au văzut singurii stăpânitori ai talismanului naționalist. Maniera foarte tranşantă în care Pătrăşcanu dă verdictul: «Naționalul se suprapune socialului şi invers»{279} este, poate, una dintre cele mai flagrante exagerări din toate câte îi minează analiza. El merge şi mai departe, afirmând că forțele reacționare boiereşti au luat măsuri bruşte şi dure împotriva tuturor încercărilor de formare a unei culturi proprii şi a unei conştiințe naționale – o fantezie contrazisă de tot ce ştim despre mecenatul cultural al boierimii locale, atât române, cât şi greceşti{280}.

Obsesia lui Pătrăşcanu de a demonstra motivația burgheză a mişcărilor sociale româneşti de la începutul secolului al XIX-lea este destul de clară şi atunci când discută răscoala lui Tudor, pe care o numeşte

«revoluție». Pătrăşcanu crede că «pandurii» de frunte ai lui Tudor sunt burghezi – deşi, precizează el, într-o formă incipienta – pentru că fac afaceri, reprezentând interesele capitalului comercial şi cămătăresc{281}. Este cazul prietenului lui Tudor, vameşul şi zaraful județului Vâlcea, Vasile Moangă, în casa căruia se pun la punct ultimele detalii ale insurecției{282}. Dar pandurii, atât ca persoane, cât şi ca grup social – concentrat în județele Vâlcea, Gorj şi Mehedinți – nu se vor comporta ca noi agenți ai unui nou mod de producție. Ei sunt reprezentanții unui grup feudal local căutând o voce şi o influență națională. Odată ajunşi în funcții, vor căuta să reproducă vechea stare de lucruri. Cum ne putem explica altfel faptul că «Cererile norodului românesc» – documentul programatic al mişcării de la 1821 – se termină cu o cerere de scutire de dăjdii pentru Tudor şi ceilalți panduri de frunte? Acest privilegiu era cea mai evidentă modalitate în care feudalii de pretutindeni dominau lumea medievală. Cerând un astfel de drept, Tudor şi tovarăşii săi anulează orice iluzie de «îmburghezire»{283}.

E drept, Pătrăşcanu îndulceşte pastila marxistă spunând, în jargonul caracteristic, că pandurii sunt nişte reprezentanți inconsecvenți ai burgheziei, aflați într-o lume nesigură: «o societate înapoiată, în care forțele de producție erau încă în faşă, unde elementele precapitaliste sunt hotărâtoare.»{284} Pe de altă parte, el amărăşte aceeaşi pastilă prin modul în care evaluează global mişcarea lui Tudor, văzută exclusiv prin prismă socială, ca o etapă incompletă a impunerii capitalismului în Valahia{285}. Această opinie anulează aspectele politice şi internaționale ale mişcării, care sunt de-o importanță capitală. Mişcarea lui Tudor este mai mult externă decât internă, căci este o parte a ridicării grecilor împotriva turcilor, Tudor fiind subordonat Eteriei, cu voia multor mari boieri locali. Cum s-a mai spus, revolta sa a fost o zaveră cu «voie de la

poliţiune»[286].

Concentrându-se pe problemele tipice stalinismului, cum ar fi identificarea rolului «maselor» şi al «burgheziei» în istorie, în ciuda pretenţiei de-a oferi o explicaţie globală, integrată a procesului dintr-o perspectivă sociologică, viziunea lui Pătrăşcanu, când nu este apologetică, este parţială. Teoria sa asupra elitelor moderne româneşti nu va depăşi limitele descrise de modelul «evoluţiei burgheziei», la care se opune «reacţiunea clasei boiereşti», aflată în defensivă. Mişcarea de la 1848 este văzută ca o mişcare a unei burghezii puse pe compromis[287], susţinută vital de «mase», inclusiv de o precoce muncitorime, care apare ca principalul «element combativ»[288], Pătrăşcanu rezolvă astfel cu stângăcie toate problemele modernizării politice. Rămân neatinse mistere precum acela că reprezentantul cel mai pur al incipientei burghezii româneşti, fiul de funcţionar Ion Heliade-Rădulescu, este la 1848 un moderat, în timp ce reprezentanţii cei mai puri ai aristocraţiei feudale, ca Ion Ghica (ce se trăgea din ramura domnească a Ghiculeştilor) sau Rosetti sunt mai degrabă radicali[289].

Cu toate inconsecvenţele sale, Pătrăşcanu nu este un intelectual lipsit de calităţi. Cărţile sale sunt erudite şi proza lui foarte curgătoare, chiar captivantă. Deşi cunoaşte bine literatura istorică, folosind multe izvoare în forma lor originală, istoricul marxist-leninist toarnă toate analizele sale într-un singur calapod. Voinţa de a demonstra acţiunea necesităţii, acolo unde până şi existenţa probabilităţii este problematică, naşte o unilateralitate de interpretare antiistorică. Propunând un singur tip de forţe sociale şi economice ca responsabile pentru mişcările macrosociale, el reduce explicaţia istorică la aplicarea unei scheme mecanice.

Reducerea logicii istoriei la o schemă care ar urma să fie umplută cu fapte este, pentru acest marxist-leninist-stalinist, o a doua natură. Aceasta a fost o mare

nenorocire pentru istoriografia care se scria sub regimul comunist. Fiind tot ce putea oferi mai «liberal» marxismul local, Pătrăşcanu a pus o ştachetă foarte joasă inventivității intelectuale locale care i-a urmat. Dacă marxistul cel mai deschis a fost un stalinist, cei care încercau să-l propună ca o lumină a deschiderii după 1965 nu vor putea sari prea departe de trunchi. Să sperăm că stânga intelectuală locală va sesiza acest handicap şi nu-l va adopta pe Pătrăşcanu ca pe unul dintre corifeii săi.

Sinecură şi individualism: un nou etos românesc

În înțelesul popular, a avea o sinecură înseamnă a trăi dintr-o slujbă pentru care nu trebuie să faci nimic. Acest fenomen este foarte răspândit în România, dar nu este un lucru nou ori specific societății româneşti. Veche şi de notorietate publică, sinecura a căpătat însă în ultimele câteva decenii caracteristici locale nebănuite. Ea a devenit un model de viață socială cu valențe pozitive, integrată funcțional unui anume mod de existență în care relația dintre spațiul public şi cel privat este estompată. Voi arăta aici nu numai că ocuparea unor poziții pentru prestigiul lor social se bazează pe un ideal «aristocratic», – în care munca e disprețuită, iar ocupațiile nelucrative, din afara ei, sunt considerate adevărata rațiune de a fi a oricărui individ –, ci şi faptul că traiul dintr-o sinecură este, în acelaşi timp, încercarea multor români de a da, în mod neaşteptat, sens vieții lor.

Sinecurismul în România de după 1989 trebuie văzut ca o modificare profundă, structurală a societății şi culturii româneşti, nu numai ca o deficiență morală a indivizilor. O definiție mai extinsă ar spune că este dorința românului cu ambiții sociale de a se susține şi alimenta, material şi moral, prin ocuparea unei poziții sociale privilegiate, furnizate de stat sau de alte instituții

publice, care nu-l obligă pe beneficiar să presteze un efort normat de un criteriu clar de eficiență. Mai mult, funcția nu numai că oferă o soluție de subzistență, ci ea este un semn, o etichetă socială.

Mai interesant însă decât pura existență a fenomenului este faptul că în România contemporană privilegiul de a avea o sinecură nu este complet dacă nu este etalat. Mai exact, cel care primeşte o sinecură trebuie să le arate apăsat tuturor cât de puțin efort depune pentru a-şi menține poziția. Aş avansa ipoteza că dorința de a trăi de pe urma sinecurilor în România nu este numai un mecanism de adaptare socială, o opțiune de retragere din istorie, de abandonare a ambițiilor şi de fatalism individual, ci este şi un mecanism de reconstrucție valorică a realității sociale, un fenomen de «bricolaj» sociologic. Cu toate ca este alimentată istoric, această mentalitate are şi câteva elemente noi.

Explicațiile istorice curente în România subliniază ideea că sinecurismul a fost/este un fel de boală a culturii româneşti de inspirație fanariotă{290}. Este adevărat că tradiția sinecurii este îndelungată în România, dar cauza sa nu este de natură psihologic-individuală, ci cultural-instituțională. Ea ar trebui, de aceea, căutată în natura culturii politice asociate cu statul birocratic patrimonial, de inspirație orientală, al principatelor române.

Acesta era un stat de natura prebendală{291}, îndeosebi în etapa sa fanariotă. Este, de pildă, interesant de remarcat că unul dintre sinonimele preferate pentru om bogat este «om cu stare». Deşi lingviştii nu par să fi ajuns la o explicație etimologică definitivă a expresiei, voi avansa ipoteza că ea reflectă percepția bogăției ca fiind consecința, şi nu cauza poziției sociale. Aş traduce «stare» nu direct, ca nivel de bogăție, ci ca recunoaştere a apartenenței la un anumit grup, la un anumit rang social (termenul «stare» nu e străin de *estate, état* ori

Stand în lumea feudală engleză, franceză şi germană). «Starea» poate fi interpretată ca rang, dar într-un chip diferit de cel în care era văzut rangul feudal în Europa apuseană.

Loan C. Filitti[292], sociolog şi istoric al aristocrației române multă vreme ignorat, atrăgea atenția asupra următorului fapt: «Deosebirea între această nobilime [românească] şi cea feudală [occidentală] este că cea din urmă constituia un atribut al persoanei, putea exista şi fără pământ şi nu se pierdea odată cu feuda [...] înnobilarea pentru valoare individuală nu se făcea la noi prin introducerea în ordinul cavalerilor, ci prin dăruire de pământ de către domn.»[293] Aşadar, rangurile boiereşti în Țările Române nu erau create de un titlu personal, ci de posesiunea unor domenii, a căror proprietate era însă garantată de domn, care era, în principiu, proprietarul întregii țări. Proprietatea era, în fapt, condiționată de înălțarea în rang, în secolul al XVIII-lea consfințită prin înregistrarea în arhondologia oficială a rangurilor nobiliare autohtone. În Țările Române, boierul era de fapt un «angajat» al statului, dacă putem spune aşa, mai ales în timpul domniilor fanariote. Statul feudal târziu român era deci o birocrație patrimonială orientală, în care titlul nobiliar era o funcție a statului, a suveranului, nu un atribut al persoanei. În urma sa veneau toate privilegiile sociale, inclusiv bogăție, faimă, respect.

Primul stat modern românesc a moştenit din plin aceste caracteristici. Faptul nu este deloc întâmplător, dacă luăm în considerare ritmul lent al înnoirii elitei politice româneşti între vechiul regim feudal şi noul stat modern. Conform lui Janos[294], între 1866 şi 1888, 77% dintre miniştri proveneau din familii de boieri. De acest fenomen au fost conştienți şi criticii mai lucizi ai statului român, imediat după consolidarea lui. Vorba de duh: «Românul creşte bursier, trăieşte ca amploaiat şi moare pensionar», care circula în folclorul intelectual

românesc antebelic{295}, sintetiza destul de bine această structură socială şi mentală.

Lumea modernă românească a păstrat – cu modificări– destule din structurile sociale şi mentale ale lumii care a precedat-o, în special condiționarea respectului social, a sentimentului de împlinire socială şi de multe ori materială prin accesul la poziții sociale şi culturale garantate de stat. Poziții universitare, fundații culturale, pensii viagere şi averi făcute de pe urma contractelor încheiate cu statul au consfințit multe cariere, transformând instituțiile şi serviciile publice, cum spunea C. Rădulescu-Motru, din mijloace pentru realizarea binelui public în mijloace pentru realizarea intereselor personale{296}. În plus, statul însuşi devenise realitatea primă a societății româneşti, înglobând-o, după cum observau criticii conservatori de tradiție junimistă. Observația lui Caragiale reda această stare de fapt cu minuțiozitate: «Statul tânăr, înființat după împrejurări, are nevoie grabnică de o societate. Statul improvizat, în loc de a fi forma de echilibru a forțelor sociale la un moment dat, caută să fie fondul şi izvorul născător al acelor forțe. De unde statul ar trebui să fie rezultatul natural al societății, ne pomenim că societatea trebuie să fie produsul artificial al statului. Statul improvizat, simțind că păşeşte în gol, are nevoie de un reazem pe care să îşi pună piciorul.»{297}

Dar a pune sinecurismul de dată mai recentă numai pe seama istoriei este un păcat, şi încă unul cu atât mai mare, cu cât este prea uşor de făcut. În primul rând, o asemenea judecată îi condamnă pe români – ca multe facile raționamente judecăți care dau toată vina pe aşa-zisul balcanism – la o încremenire în trecut, la o imagine de secol XIX de «trib australian»{298}. Aşa cum arată însă Levi-Strauss în articolul «Istorie şi antropologie», chiar şi «primitivii» au istoria lor, ei sunt contemporanii noştri{299}. Istoria arareori se repetă şi nici nu stă pe loc. Cu toate acestea, Levi-Strauss atrage imediat atenția:

«În istorie faptele sunt organizate în relația lor cu expresiile conştiente ale vieții sociale, în timp ce antropologia examinează fundamentele sale inconştiente.»{300} Investigația asupra esenței sinecurismului românesc recent trebuie deci făcută la un alt nivel de profunzime decât cel al purei fenomenologii istorice.

Dorința românilor de a se împlini şi de a trăi pe seama unei poziții sociale puse la dispoziție de stat sau de alte organizații, în care prestigiul şi satisfacția funcției sunt necorelate cu intensitatea efortului productiv, lucru specific lumii postcomunişte, are şi alte cauze decât cele derivate din statul neofanariot. În general, sociologii şi politologii care s-au ocupat de modernizarea socială a României{301} au avut tendința de a învinui sistemul economic capitalist mondial de crearea unei clase/caste boiereşti, mai târziu «burgheze» parazitare. Pentru ei, apariția fenomenelor de tipul sinecurii este expresia socială a unei realități economice mult mai cuprinzătoare.

Modelul lor, parțial adevărat, nu mai poate fi însă folosit pentru a explica de ce sinecurismul nu numai că a supraviețuit distrugerii sistemului politic modern (1866–1944) din România, dar s-a menținut sub comunism şi prospera chiar în zilele noastre. Remanența lui indică faptul că, în timp ce sistemele economice, locale dar şi mondiale, s-au schimbat, anumite caracteristici culturale au continuat să funcționeze.

Acestea nu s-au transmis însă absolut neschimbate. După cum nimeni nu intră de două ori în apa aceluiaşi râu, formele sociale, deşi par aceleaşi, pot avea conținuturi diferite. Sinecurismul mai recent are propriile lui trăsături şi diferă de cel de ieri. Explicația pe care o voi oferi în sprijinul acestei teze este predominant culturală şi are în centru idealul de viață care-i inspiră pe cei în căutare de sinecuri astăzi în

România. Visul de a trăi dintr-o sinecură, năzuința de a trăi fără a munci este un ideal pozitiv, inspirat de o constelație de valori care se întemeiază în România pe o dramatică răsturnare a raportului dintre spațiul public şi cel privat, dintre eul public şi cel privat.

Parțial responsabilă de această situație este traumatica experiență comunistă, care a distrus spațiul public prin actul de agregare ideologică, totalitară a societății civile şi a statului. Perioada postcomunistă, deşi a legalizat un spațiu public neguvernamental, nu a reuşit decât să creeze o lume hibridă, numai pe jumătate emancipată de stat. După 1989 au apărut mult organizații publice nestatale: firme private, asociații civice, cluburi etc. În marea lor majoritate însă, ele nu au reuşit să devină cu totul independente de stat, ba chiar, paradoxal, au fost inventate de acesta. Spre exemplu, multe dintre firmele denumite SA (societăți anonime) sunt, în fapt, întreprinderi de stat sau controlate de inşi a căror putere provine din funcțiile lor politice. Mai toate camerele de industrie şi comerț, deşi ar fi trebuit să fie organizații strict profesionale ale comercianților şi industriaşilor locali, au fost create prin ucaz de funcționari ai statului. O mulțime de alte organizații locale filantropice sunt extensii ale variatelor partide şi grupuri de interese legate de stat.

Urmarea firească a acestei dominări a spațiului public de către stat şi puterea politică a fost crearea înainte de 1989 şi prelungirea după această dată a unui sentiment de alienare cetățenească față de tot ce înseamnă viață publică. Modul în care s-a manifestat această alienare s-a schimbat, totuşi, întrucâtva după căderea comunismului.

Cum spuneam, în general, rezultatul a fost o comportare sinecuristă față de unul dintre cele mai importante sectoare ale vieții româneşti: munca. Înainte de 1989 însă, sinecurismul era o reacție de genul «statul se face că ne plăteşte, noi ne facem că muncim». După

1989, sinecurismul a devenit un comportament mai complex, de subvertire şi resemnificare a spațiului public, nu doar de respingere. Sinecurismul de dată mai recentă este un răspuns valoric, un model de viață, pe care românii l-au reinventat, altoind forme istorice vechi pe idei noi, într-un îndrumar existențial care pune în centru viața privată. Ca sa explicăm mai bine acest fapt, iată un prim exemplu.

Dinu{302} este un tânăr român foarte productiv şi energic. Are o slujbă bună, la un post de radio care îl plăteşte în valută. Are multe contacte în lumea politică şi mondenă, prin intermediul funcției pe care o deține. Mai mult, e un autor cu un nume deja cunoscut. Cărțile pe care le-a publicat au fost scrise grație muncii de teren pentru poziția pe care o ocupă la postul de radio. Dinu spune însă că munca sa oficială în presă, cea care i-a permis să aibă acces la informațiile cu ajutorul cărora şi-a făcut un nume, nu are nici cea mai mică importanță pentru el. De fapt, spune el, scopul lui e să muncească, oficial, cât mai puțin.

Dinu mi-a mai mărturisit că a munci mai puțin, chiar atunci când jobul cu pricina nu este o corvoadă, ci o alegere voluntară, este una dintre satisfacțiile lui cele mai mari{303}. Mai mult, din banii pe care îi face – mulți în România, dar poate nu îndeajuns ca să spună că are o viață foarte îmbelşugată – a pus pe picioare o mică fundație cu care finanțează activitățile academice ale unei universități transilvane. Cu o evidentă mândrie, el le spune tuturor că e poreclit «sponsorul» de cei din grupul lui.

Atitudinea lui Dinu arată ce este nou în sinecurismul românesc postdecembrist. Dincolo de sinecurismul de nevoie, impus de atotputernicia statului, există, cred, un sinecurism simbolic, sinecurism ca mod de a fi, ca etos cultural. Realizând că eliberarea spațiului public post-1989 este iluzorie şi că acesta se zbate într-o mare de relații clientelare ce generează o corupție fără

margini, tineri ca Dinu s-au convins că viața «adevărată» nu poate fi aceea pe care ți-o petreci în spațiul public. În fapt, spațiul public, partea publică a identității multora dintre români cad într-o zonă considerată precară, demnă de a fi exploatată, dar nu de a te lăuda cu ea sau de a o prezenta ca o realizare personală. Sinecurismul românesc, dorința de a trăi fără a «munci» nu înseamnă că oamenii, sau cel puțin cei ca Dinu, trag chiulul. Ei pot fi, ori chiar şi sunt, foarte conştiincioşi. Cu toate acestea, munca lor oficială nu poate să-i satisfacă sau ei nu pot să se laude cu rezultatele ei. În multe cazuri, respectul de sine le-o cere. De aceea, tot ce contează este viața lor privată, munca lor «neoficială».

Acest fenomen este, cum spuneam, produsul unei dramatice inversări a raportului dintre spațiul public şi cel privat, dintre eul public şi cel privat{304}. Prin etos înțeleg, urmându-l pe Max Weber{305}, structura culturală şi normativă care ne orientează modul în care ne imaginăm viața socială-model, idealul de viață personal. În lumea feudală occidentală clasică, acest model cuprindea bravura fizică, onoarea şi bunele maniere pentru nobilime, ori erudiția şi abținerea de la cele lumeşti pentru cler. În lumea medievală asiatică, etosul mandarinului era cunoaşterea normelor sociale şi a literaturii clasice în vederea înaintării în rangul birocratic; în lumea protestantă capitalistă, idealul conținea abținerea de la bunurile pământeşti, dublată însă de acumularea acestor bunuri ca semn că eşti «plăcut în ochii Domnului»,

Un al doilea exemplu ar putea clarifica reordonarea relației dintre spațiul public şi cel privat sub impactul «sinecurismului». Radu este medic. A făcut, în urmă cu câțiva ani, după revoluție, un stagiu de pregătire în mai multe spitale din America. Printre multele lucruri de peste Ocean care i s-au părut «pe dos» după câte spune el, cel care l-a uimit cel mai tare şi pe care îl povesteşte tuturor celor care îl întreabă cum e în America este că

acolo trebuia să se îmbrace în haine de toată ziua când era invitat la petreceri şi să se îmbrace în costum când se ducea la serviciu.

Observația lui Radu că este nefiresc să te duci la lucru îmbrăcat ca la nuntă, după cum este «lipsit de politețe» să te duci la petreceri îmbrăcat în haine de toată ziua reflecta regulile sale de comportament, prescrise de un anume set de valori. Acestea împart spațiul social ideal într-o zonă «bună», aleasă, pozitivă, elevată, a plăcerii, şi una a trudei, a muncii, a teluricului chin de a supraviețui. Prima zonă este cea privată, a doua este cea publică. Fascinantă este însă investirea de către Radu a spațiului şi a eului privat cu elemente ale fostului spațiu public. El crede că hainele de gală sunt potrivite numai în spațiul privat, dar nu şi în cel public, dezvăluind astfel o imagine a spațiului social al petrecerilor ca un spațiu hibrid, privat în esență, dar public ca formă. Lumea «socială» este un spațiu public la purtător, de multe ori redus la câteva cunoştințe şi rude.

Pe de altă parte, modul în care Dinu îşi dedică puținele sale resurse materiale susținerii unei activități publice– cercetarea academică – este în fapt proiectarea publică şi civică a pasiunilor sale private, care, deşi neformalizate într-o vocație, au devenit pentru el o ocupație cvasipublică.

Inversarea celor două spații a avut loc, desigur, din cauza confiscării oricărui spațiu public de către puterea comunistă, ceea ce i-a lăsat pe oameni izolați şi stingheri. Este expresia unui nou tip de individualism, pe care Durkheim l-ar denumi anomic{306}. Prin aceasta avansez ipoteza că sistemul comunist, cu nimic deosebit de cel din alte societăți industriale, a aruncat societățile pe care le-a controlat pe o cale fără de întoarcere{307}. El a marcat o cezură între societatea tradițională, colectivistă, şi cea modernă, individualistă. De aceea, sinecura de tip postcomunist este radical diferită de cea

«tradițională». Vechea sinecură avea în primul rând un scop public, pentru că viața socială era publică. Aici, Jowitt{308} are dreptate când spune că parazitarea statului şi acumularea de bogăție în societatea «modernă» românească dintre 1866 şi 1944 aparțineau unui proces în care bogăția adunată prin orice mijloace era «semnificativă ca podoabă țipătoare, ca o demonstrație a puterii într-o lume a penuriei [...] comportamentul economic este inervat de o mentalitate a generozității eroic-prădătoare.»{309} Comunismul însă a distrus legăturile de tip corporatist ale grupurilor de solidaritate în care această etalare a «prăzii» conta şi a lăsat indivizii izolați, fără un adevărat sentiment al consacrării publice. În orice societate umană există însă nevoia de a te exprima social, de a ieşi din găoacea propriului eu, pe care nicio putere nu o poate reprima. Prin confiscarea spațiului public în România, această năzuință a migrat în spațiul privat, ca o iederă care se târăşte pe pământ atunci când nu găseşte niciun sprijin vertical.

Această nouă formă hibridă are în centru viața privată pentru că, în opoziție cu societatea tradițională, viața în lumea comunistă şi postcomunistă este eminamente privată. Viața alternează între individualism, lipsit de atributele responsabilității, şi grupuri difuze, în care participarea se face numai pentru împlinirea nevoilor individuale. Este acea formă de individualism fără individualitate descrisă de Zinoviev în «Realitatea comunismului»{310}.

Noua realitate socială, în care spațiul public şi cel privat sunt amestecate şi dominate de cel din urmă, este cum nu se poate mai bine reprezentată de formula semipoliticoasă folosită în româneşte pentru referirea la persoanele de sex feminin care au o poziție socială de oarecare influență. «Doamna Mimi», «Doamna Jeni», «Doamna Ani» – ca formule de adresare – îmbină apelativul public, un imprecis rang social paraoficial de

«doamnă», cu numele de botez, de cele mai multe ori în formă diminutivă, o libertate pe care în româneşte ţi-o iei numai cu cei mai intimi membri ai cercului tău de rude şi cunoştinţe.

Intrarea femeilor în spaţiul social formal, marcat de prezenţa acestor apelative, este el însuşi un fenomen care atestă importanţa crescută a spaţiului privat în România. Femeile au fost în chip tradiţional marginalizate în societatea românească medievală sau modernă, sechestrate (ca în toate societăţile tradiţionale) în spaţiul privat al gospodăriei, cum se şi spune în România, «la bucătărie». În noul context însă, de bruscă aducere în prim-plan a spaţiului privat, în detrimentul celui public, ele par să fi căpătat o discretă putere, deşi nu complet actualizată. Deşi încă «sub papucul» bărbaţilor, femeile apelate cu formula sus-amintită par să aibă o ciudată poziţie de autoritate, mai ales în sânul familiei ori al cercului de prieteni şi cunoştinţe, în special ca mediatoare între lumea puterii oficiale, publice şi infinitele reţele de influenţă personală, private. Multe «pile» şi «relaţii» trec prin intermediariatul acestor «doamne». Ba chiar, după cum îmi mărturisea o femeie manager din Bucureşti care a lucrat şi în Occident, în unele zone de competenţă, cum ar fi cercurile manageriale ale unor firme private competitive, româncele se simt mai importante şi au mai multă influenţă în companiile lor decât în unele ţari occidentale, cum ar fi Franţa.

Tragem concluzia că, în România, ideea care stă în spatele bucuriei de a trăi şi de a te împlini nu se bazează pe o opoziţie simplistă între spaţiul public şi cel privat. De fapt, idealul este acela de a amesteca cele două spaţii, de a le hibridiza. Deşi caracteristică şi societăţilor tradiţionale, această hibridizare pune în centru, în lumea postcomunistă, viaţa privată, nu pe cea publică, ceea ce face din acest univers social unul «paramodern», ca să folosesc termenul pe care l-am avansat în primul

eseu al acestui volum.

Dinu îşi pune cele două părți ale vieții împreună pornind de la aspectul privat al vieții sale. Nici el, nici ceilalți români prinşi în acest joc nu pot recunoaşte însă că au încorporat spațiul public în propriul lor spațiu privat şi de aceea pun în scenă micul lor act despre disprețul pe care îl au fața de slujbele ori misiunile lor publice. Viața lor publică îmbracă tot mai mult un strai privat, deşi, în fond, toată lumea încearcă să se afirme în public, nu în mijlocul familiilor.

Sinecura este, aşadar, o formulă socială stranie, în care idealul de viață privată încearcă să facă pace cu o lume publică pierdută. Ea nu trebuie confundată cu lenea sau cu dorința de câştig uşor, ci este, în fapt, o dramatică transformare a vieții româneşti. Aceasta, iradiată de razele necruțătoare ale istoriei, a suferit mutații genetice semnificative, ale căror consecințe socio-psihologice rămâne să fie descoperite.

Delimitări şi concluzii

Îmi aduc aminte că, prin 1987, colegul meu Florin Lobonț, pe atunci student la Facultatea de Filosofie, acum profesor la Universitatea de Vest din Timişoara, îmi povestea cum unul dintre profesorii săi i-a arătat cartea lui Allan Bloom{311}, *The Closing of the American Mind.* Florin, cu un suspin furiş, îmi mărturisea cum profesorul i-a trecut cartea «pe la nas» şoptindu-i: «Aşa ceva apare o dată la o sută de ani», Nu ştiu sigur dacă profesorul i-a dat cartea lui Florin s-o citească. Şi mă îndoiesc că profesorul o prețuia din motive de conținut. Gestul său făcea parte din arsenalul de metode de control al averilor simbolice specifice elitei intelectual-academice comuniste din România. Profesorul fusese nerăbdător să le arate studenților săi că are acces la sursele ştiinței şi filosofiei occidentale, care, într-un fel, îi legitimau puterea academică, compensând pentru lipsa de credibilitate a instituției pentru care lucra, compromisă de marxism.

Volumul de față stă sub semnul acestei anecdote. Mulți ani, înainte şi după ce am plecat din România, m-am întrebat care sunt resorturile adânci ale acestui comportament. Am renunțat să mai caut răspuns pentru un număr de ani. Motivele sunt variate, biografice şi intelectuale. În 1997 am scris însă eseul despre grupurile de prestigiu care deschide acest volum, iar după câțiva ani am avut şansa să-mi recitesc

lucrarea de diplomă susținută la absolvirea Facultății de Istorie a Universității din Bucureşti: «Teoriile modernizării României: romantism, pozitivism, marxism». Am fost surprins să constat, citind paginile îngălbenite, pe care le bătusem la maşină pe fâşii de hârtie de imprimantă, în timpul şi după mineriadele din 1990–1992, că multe idei din eseul «Secretul sănătății sociale» se legau de cele pe care le explorasem în lucrarea de diplomă. Am realizat că, subconştient, ideile «Sănătății...» nu se refereau numai la prezent, ci erau ancorate într-un trecut mult mai îndepărtat.

Ca lucrurile să devină şi mai interesante, cam în acelaşi timp, aventura intelectuală a autorului H.-R. Patapievici – unul, deşi nu cel mai important obiect de analiză din «Secretul...» – lua o nouă turnură. Publicarea cărții sale *Omul recent* stârnea o interesantă dezbatere socială şi intelectuală. Fascinante erau, mai ales, recenziile şi luările de poziție împotriva lui Patapievici. Unele dintre ele urmau contururile forțelor de atracție şi respingere emanate de grupurile de prestigiu. Mişcarea îmi aducea aminte de un experiment de fizică din clasa a VII-a ori a VIII-a, în care o grămăjoară de pilitură de fier devenea o elegantă hartă, descriind două grupuri de cercuri concentrice care făceau vizibilă emanația electromagnetică. Cum arăt însă în versiunea «Secretului...» din acest volum, reacția la cartea lui H.-R. Patapievici în 2002 mi s-a părut *şi* diferită față de momentul recepției cunoscutului autor în 1996. Ea a fost mult mai subtilă şi mai incisivă, în mai mare măsură bazată pe fapte, deşi nu neapărat nepartizană.

În acest context, scopul acestui volum este să continue dezbaterea de idei folosind instrumentarul care îmi este cel mai la îndemână: sociologia şi istoria ideilor. Aceasta este principala justificare a tonului eseistic şi a ancorării atât de puternice în contemporaneitate a majorității eseurilor din acest volum. Ele pot fi însă interpretate, cum s-a şi întâmplat, ca o încercare de

«răfuială» cu presupuşi inamici. O autoare din România nu a ezitat, de altfel, folosind propria mea teorie a grupurilor de prestigiu, să mă acuze pe mine de comportamentele pe care le descriu în volum, comportamente pe care le-aş folosi pentru «a-l rade» pe H.-R. Patapievici. Culmea ironiei, autoarea nu menționa nicăieri că ideea în numele căreia eram executat îmi aparținea. Cum ar veni, eram spânzurat cu propria-mi funie.

Unii ar putea interpreta pe aceeaşi linie a răfuielii personale faptul că eseul meu a fost rezumat de suplimentul literar şi artistic al *Adevărului* în 1998. Fiind cunoscute atacurile virulente ale ziarului la adresa lui H.-R. Patapievici de pe pozițiile naționalismului, unii ar putea crede că sunt membru al unei cabale a neotradiționaliştilor români. Cu toate că rezumatul – trebuie să recunosc – a folosit, în general, un ton neutru, a fost făcut fără a mi se cere acordul prealabil şi fără compensare. Mai mult, rezumatul punea accentul pe «cazul Patapievici» ca unic exemplu al modului în care funcționează grupurile de prestigiu, singularizând un anume grup pe scena intelectuală românească, deşi acela era numai unul dintre grupurile pe care le discutam în eseu. Adrian Păunescu ori Mircea Muşat şi Ion Ardeleanu, doi istorici-cenzori de faimă comunistă, figurează şi ei în analiză, dar sunt mai puțin pomeniți în sumarul *Adevărului.* Generația ’80, față de care am o anume simpatie intelectuală, şi chiar propriul meu grup formator, «grupul de la Braşov», sunt, de asemenea, discutate critic, dar sumarul ignoră aceste aspecte.

În esență, vreau să afirm, fără nicio umbră de dubiu, că articolul central şi/sau cele ce urmează nu au nicio poliță de plătit. Nu-l cunosc personal pe H.-R. Patapievici. Părerile mele sunt bazate strict pe ceea ce am citit de şi despre el. Analizele mele nu se referă la persoana sa privată sau la caracterul său. La nivel personal, singurul lucru pe care îl ştiu cu siguranță este

că a fost arestat în 1989 şi dus la Jilava. Descrierea acelei experienţe, aşa cum apare în *Politice*, m-a impresionat sincer.

Volumul de faţă este, aşadar, o continuare a unei dezbateri de actualitate pe terenul istoriei ideilor şi al antropologiei culturale. El se doreşte a fi o critică globală, structurală, nu personală şi parohială a lumii intelectuale româneşti. Timpul limitat şi energia drămuită fac ambiţiile tematice să fie circumscrise la unele probleme, şi anume la cele legate de justificarea procesului de modernizare a României. Ambiţiile metodologice sunt însă ceva mai mari, pentru că încerc sa operaţionalizez natura profundă a structurilor sociale intelectuale paramoderne.

Cred că acest volum, ca încercare de istorie a ideilor, nu este izolat în spaţiul cultural din România. Citez în paginile lui cartea fostului meu profesor Lucian Boia{312}, *Istorie şi mit în conştiinţa românească.* Regăsesc în ea, ca un arheolog, originea unora dintre ideile mele, cea mai importantă fiind aceea a relativismului istoric. Ea ar putea fi rezumată în principiul că fiecare epocă îşi pune problemele în modul în care le înţelege. Mai mult, explicaţiile despre resorturile mentale şi sociale ale ideilor trecutului trebuie date în termenii actorilor timpului. Aceste idei duc la o alta, şi anume la aceea că istoria nu este una, ci este o sumă de istorii personale sau de grup, etajate temporal. Adept al teoriei weberiene a istoriei, care pune accentul pe înţelegerea faptelor şi actelor istorice în contextul şi sensul lor original, eu mă limitez la discutarea opţiunilor social-politice în funcţie de înţelesul care l-au avut în timpul lor. Aceasta nu înseamnă triumful relativismului. Actele istorice au consecinţe în timp şi, ca persoane angajate într-un prezent format de trecut, nu putem să ignorăm faptul că lumea în care trăim este produsul celor care ne-au precedat şi că trebuie să primim sau să respingem critic moştenirea lor.

Nu trebuie deci, din pură solidaritate etnică sau istorică, să păstrăm sau să acceptăm tot ce ne vine din trecut, chiar dacă opțiunile strămoşilor au fost cele mai bune *pentru ei.* Este cazul liberalismului românesc.{313} Bune, rele – cum spunea E. Lovinescu în *Istoria civilizației române*{314}, instituțiile occidentale i-au pus pe români pe un făgaş european care, pentru actorii timpului, era de preferat celui turco-rusesc sau local-tradițional. Din variate motive însă, ideile liberale «profunde», cum ar fi acelea ale democrației participative şi ale egalității de condiții şi şansă, nu au fost transpuse în totalitate în România. Liberalismul, aşa cum îl înțelegem şi-l dorim astăzi, este radical diferit de liberalismul românesc al secolului al XIX-lea. El este mult mai interesat de rolul individului în societate, de buna funcționare a pieței şi de democrația populară. El înseamnă respect pentru omul de rând, pentru capacitatea sa de a-şi da răspunsuri la propriile sale probleme existențiale, de a face greşeli chiar. La 1848, liberalismul a fost echivalat cu libertatea națiunii, cu independența. După 1878, odată țelul atins, adâncirea şi precizarea liberalismului a întârziat sau a deviat către naționalism. Libertatea şi demnitatea personală a țăranului şi a românului de rând, ca persoane, nu ca mitice arhetipuri, au fost mai mult folosite ca obiect de propagandă decât ca idealuri sociale. Comuniştii, dar mai ales autohtoniştii, începând cu Eminescu, au profitat de acest loc liber în spectrul ideologic. Ei au exploatat greşeala vechiului *establishment,* propunând un ideal social şi politic care se adresa omului de rând. Dar, în cele din urmă, şi ei au eşuat în a da o reală voce celor de jos, văzuți ca indivizi. În orice formulă au făcut-o (ortodoxistă, carlistă, legionară, naționalist-comunistă), populismul lor a fost doar atât: un colectivism atent la nevoile grupului şi neinteresat de rolul individului.

O să închei tot cu o anecdotă. Când discut cu

studenții mei americani despre inechitate socială, le aduc uneori aminte că eliberarea fizică şi juridică a sclavilor negri americani a avut loc la numai un an de la eliberarea economică a țăranilor români albi dintr-o situație de servaj *de facto,* aceea a obligațiilor de clacă. O fac nu atât ca să-i consolez pe ei, îndeosebi pe cei de culoare, ci mai degrabă ca să-mi aduc aminte de unde am plecat. Conform mai multor studii, în timpul comunismului, copiii de intelectuali aveau şanse mult mai mari decât cei de țărani de a face studii superioare în România. Intelectualitatea română a fost cea mai capabilă – după ridicarea interdicțiilor ideologice impuse fiilor de «burghezi» să studieze la universitate – să-şi transfere privilegiile sociale următoarei generații. În România anilor ’70, intelectualitatea, deşi cea mai mică proporțional în Estul Europei, avea cea mai mare capacitate de a se reproduce pe sine{315}. Cred că aceasta este urmarea directă a elitismului intelectualității române, care, deşi nu străluceşte prin unicitate în Europa (unii ar spune că este una dintre multele moşteniri franceze), aparține spațiului cultural românesc şi trebuie tratată ca atare. Astăzi citesc cu îngrijorare în ziare cum elevii din lumea rurală moldovenească au şanse din ce în ce mai mici să meargă să studieze la un liceu din oraş. Tendința de moştenire a pozițiilor sociale continuă la nivelul elitelor politice, dar şi intelectuale. Copiii de intelectuali au în continuare mai multe şanse de a ajunge intelectuali decât cei de țărani sau de muncitori{316}. Tot din presă mai aflu că titlurile universitare, de multe ori occidentale, au devenit un fetiş şi că puterea economică şi politică este transferată în educația fiilor şi fiicelor actualilor potentați români. Totul mă face să cred că elitismul, grupurile care-i dau viață, teoriile care-l justifică şi consecințele lui istorice alimentează încă un subiect de discuție viu şi care nu va dispărea prea curând.

Bibliografie

*** – «Vadim turnător», *Ziua,* 3 noiembrie 2003, disponibil la http://www.ziua.ro/search.php?class=2003&id=31130&kword=vadim&style =3.

Aligică, Dragoş Paul – «Liberalismul economic», în *Doctrine politice* (ed. Alina Mungiu), Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Almond, Gabriel Abraham şi Sidney Verba – *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy în Five Naţions,* ed. nouă, Sage Publications, Newbury Park, 1989.

Amin, Samir – *Capitalism in the Age of Globalization the Management of Contemporary Society,* Zed Books, Londra, Atlantic Highlands, 1997.

Andreescu, Gabriel – «Omul recenzat», *Observator cultural,* 5–12 februarie 2002.

Bălcescu, Nicolae – *Opere, texte, note şi materiale* (ed. Gheorghe Zane şi Elena Zane), voi. 2, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

Bălcescu, Nicolae – *Românii supt Mihai-Voievod Viteazul*, Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 2002.

Baldwin, David A. – *Neorealism and Neoliberalism: the Contemporary Debate. New directions în world politics,* Columbia University Press, New York, 1993.

Băleanu, V.G. – *A clear and present danger to democracy*; *the new Romanian security services are still watching* (pagină de Web), Federation of American Scientists, Intelligence Resource Program, 1995 (citat la 24 aprilie 2003), disponibil la http:// www.fas.org/irp/world/romania/csrcl 2045.htm.

Banfield, Edward C. – *The Moral Basis of a Backward Society,* Free Press, New York, 1967.

Barber, Benjamin – «The new telecommunications technology: endless frontier of the end of democracy?», *Constellations,* 4, nr. 2, 1997.

Barber, Benjamin – *Strong Democracy. Participatory Politics*

for a New Age, University of California Press, Berkeley, 1984.

Barber, Benjamin R. – *Jihad us, Meworid*, Ballantine Books, New York, 1995.

Barbrook, Richard şi Andy Cameron – *The Californian Ideology* (pagină de Web), 1995 (citat la 5 august 1999), disponibil la http://www.wmin.ac.uk/ media/HRC/ci/ calif5.html.

Baudrillard, Jean – *Simulacra and Simulation. The Body, în Theory,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.

Baylis, John şi Steve Smith – *The Globalization of World Politics: an Introduction to Internațional Relations,* Oxford University Press, New York, 1997,

Bell, Daniel – *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976/1996.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler şi Steven M. Tipton – *Habits of the Heart. Individualism and Commitment în American Life,* University of California Press, Berkeley, 1985/1996.

Benda, Harry – «Non-western intelligentsias as political elites», *în Political Sociology. A Reader* (ed. S.N. Eisenstadt), Basic Books, New York, 1971.

Berman, Marshall – *All that Is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity,* Simon and Schuster, New York, 1982.

Betea, Lavinia – *Lucrețiu Pătrăşcanu: moartea unui lider comunist, studiu de caz,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

Blancomelas, Jesus – *El cartel: los Arellano Felix, la mafia mas poderosa en la historia de America Latina,* la ed., Plaza y Janes, Mexico, D.F., 2002.

Bloom, Allan David – *The Closing of the American Mind,* Simon & Shuster, New York, 1987.

Boia, Lucian – *Două secole de mitologie națională,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

Boia, Lucian – *Istorie şi mit în conştiința românească,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Bourdieu, Pierre şi Randal Johnson (ed.) – *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature,* Columbia University Press, New York, 1993.

Brătianu, Ion C. – *Acte şi cuvmtări,* Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1935.

Breazu, Ion – *Michelet şi Românii,* Tipografia CR, Cluj,

1935.

Broad, Dave – «New world order versus just world order», *Social Justice,* 25, nr. 2, 1998.

Brooks, David – *Bobos în Paradise: The New Upper Class and How They Got There,* Simon & Schuster, New York, 2000.

Brown, Victoria F. – «The adaptation of a Western political theory în a peripheral state» *în Romania between East and West: Historical Essays in Memory of C.C. Giurăscu* (ed. Stefan Fisher-Galati, Radu Florescu şi Grigore R. Ursul), Eastern European Monographs, Columbia University Press, Boulder, 1982.

Bulei, Ion – *Conservatori şi conservatorism în România,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2000.

Bulei, Ion – *Sistemul politic al României moderne,* Editura Politică, Bucureşti, 1987.

Buttimer, Anne, Stanley D. Brann şi Ute Wardenga – *Text and Image: Social Construction of Regional Knowledges. Beitrâge zur regionalen Geographie,* 49, Institut fur Länderkunde, Leipzig, 1999.

Calhoun, Craig – «Community without propinquity revisited: Communications technology and the transformation of the urban public sphere.» *Sociological Inquiry*, 68, nr. 3, 1998.

Campbell, J.G. – *French Influence on the Rise of the Roumanian Naționalism,* Arno Press, New York, 1971.

Caragiale, Ion Luca – *Opere* (ed. Şerban Cioculescu), vol. 5, Editura Fundațiilor Regale pentru Litere şi Artă Regele Carol II, Bucureşti, 1938.

Caragiale, Ion Luca – *Opere.,* voi. 4, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965.

Carp, Petru P, – *Discursuri politice,* Bucureşti, 1895.

Cârțână, Comeliu – «Mobilitatea socială în România», *Sociologie românească*, 1, 2000.

Cazimir, Ştefan – *Caragiale față cu kitsch-ul,* Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988.

Chase-Dunn, Christopher K. – *Global Formation: Structures of the World-Economy*, ed. actualizată, Rowman *Se* Littlefield Publishers, Lanham, 1998.

Chirot, Daniel – «A Romanian prelude to contemporary debates about development», *Review, 2,* nr. 1, 1978.

Chirot, Daniel – *Social Change in a Peripheral Society: the Creation of a Balkan Colony,* Academic Press, New York, 1976.

Clawson, Patrick şi Rensselaer W. Lee – *Tlie Andean Cocaine Industry*, St. Martin's Press, New York, 1996.

Cockbum, Andrew, Leslie Cockburn şi PBS Video – *Inside the Cartel,* înregistrare video, PBS Video, Alexandria, 1990.

Comte, Auguste şi Gertrud Lenzer (ed.) – *Auguste Comte*

and Positivism: the Essential Writings, Transaction Publishers, New Brunswick, 1998.

Comte, Auguste şi Harriet Martineau (ed.) – *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Thoemmes, Bristol, 2001.

Confino, Michael – «On intellectuals and intellectual traditions în 18th and 19th century Russia», *în Daedalus,* primăvara, 1972.

Connor, Walter D. – *Socialism, Politics, and Equality: Hierarchy and Change în Eastern Europe and the USSR.,* Columbia University Press, New York, 1979.

Constantiniu, Florin – *PCR, Pătrăşcanu şi Transilvania: 1945-Î946,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.

Comea, Paul – *Originile romantismului românesc,* Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

Crăiuțu, Aurelian – «A fi sau a nu fi liberal», *în Doctrine Politice*: *concepte universale şi realități româneşti* (ed. Alina Mungiu), Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Davis, Joseph E. – *Identity and Social Change,* Transaction Publishers, New Brunswick, 2000.

Djuvara, Neagu M. – *Între Orient şi Occident: Țările Române la începutul epocii moderne (1800–1848),* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Dobrescu, Caius – *Inamicul impersonal,* Editura Paralela 45, Piteşti, 2001.

Dobrescu, Caius – *Modernitatea ultimă: eseuri,* Editura Univers, Bucureşti 1998.

Durkheim, Emile – *The Division of Labor în Society,* Free Press, New York, 1984.

Featherstone, Mike – *Cultural Theory and Cultural Change,* Sage Publications, Londra, Newbury Park, 1992.

Featherstone, Mike – *Global Culture: Naționalism, Globalization, and Modernity: a Theory, Culture & Society Special Issue,* Sage Publications, Londra, Newbury Park, 1990.

Featherstone, Mike – *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity,* Sage Publications, Londra, 1995.

Featherstone, Mike, Scott Lash, şi Roland Robertson – *Global Modernities, Theatre, Culture & Society,* Sage Publications, Londra, 1995.

Filitti, Ioan C. – «Clasele sociale în trecutul românilor», *Arhiva pentru ştiința şi reforma socială, 6,* nr. 3–4, 1925.

Gately, William şi Yvette Fernandez – *Dead Ringer: an Insider's Account of the Mob's Colombian Connection,* D.I. Fine, New York, 1994.

George, Alexandru – «Liberalismul românesc în

specificitatea lui istorică», *în Doctrine politice* (ed. Alina Mungiu), Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Georgescu, Vlad – *Istoria ideilor politice româneşti, 1369–1878,* Editura Jon Dumitru, Miinchen, 1987.

Georgescu, Vlad – *Memoires et projets de reforme dans les principautes roumaines, 1831-1848: repertoire et textes avec un supplement pour les annees 1769–1830,* vol. 5, *Etudes et documents concemant le Sud-Est europeen,* Bucureşti, 1972.

Georgescu, Vlad – *Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities, 1750–1831*, Boulder Colo., East European quarterly, distrib. Columbia University Press, New York, 1971.

Gherea, Constantin Dobrogeanu – *Opere,* Editura Politică, Bucureşti, 1978.

Giddens, Anthony – *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics,* Polity Press, Cambridge, 1994.

Giddens, Anthony – *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Giddens, Anthony – *Modernity and Self-Identity: Self and Society în the Late Modern Age,* Stanford University Press, Stanford, Calif., 1991.

Giddens, Anthony – *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives,* Roudedge, New York, 2000.

Grusky, David B. – *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective,* Social Inequality Series, Westview Press, Boulder, 1994.

Hay, Colin şi David Marsh – *Demystifying Globalization, Globalization and Governance,* Macmillan, Houndmills Basingstoke, Hampshire, 2000.

Held, David, Anthony Megrew, David Goldblatt, şi Jonathan Perraton – *Global Transformations*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

Heliade-Radulescu, Ion – *Opere* (ed. D. Popoviciu), vol. 2, Bucureşti, 1943.

Henegariu, Nicolae şi Mihai Giugariu – *Principiul bumerangului: documente ale procesului Lucreţiu Pătrăşcanu*, Editura Vremea, Bucureşti, 1996.

Ibrăileanu, Garabet – *Spiritul critic în cultura românească,* Editura Litera, Chişinău, 1997.

Inkeles, Alex – *Exploring individual modernity,* Columbia University Press, New York, 1983.

Inkeles, Alex – *One world emerging?* Westview Press, Boulder, 1998.

Lonescu-Quintus, Mircea – *Liberal din tata-n fiu,* Editura

Vitruviu, Bucureşti, 1996.

Jacoby, Russell – *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe,* Basic Books, New York, 1987.

Janos, Andrew C. – *East Central Europe in the Modern World: the Politics of the Borderlands from Preto Postcommunism,* Stanford University Press, Stanford, 2000.

Janos, Andrew C. – «Gentry în the modern world. The Romanian boyars and Hungarian nobles in the rising national state», comunicare prezentată la Asociaţia Internaţională de Studii Sud-Est Europene, al treilea Congres Internaţional, Bucureşti, 1974.

Jowitt, Kenneth – *The Leninist Response to Naţional Dependency,* Institute of Internaţional Studies University of California, Berkeley, 1978.

Jowitt, Kenneth – *Revoluţionary Breakthroughs and Naţional Development; the Case of Romania, 1944–1965,* University of California Press, Berkeley, 1971.

Jowitt, Kenneth şi University of California Berkeley, Institute of Internaţional Studies – *Social Change in Romania, 1860–1940: a Debate on Development în a European Naţion,* Institute of Internaţional Studies University of California, Berkeley, 1978.

Judt, Tony – «Romania: bottom of the heap», *The New York Review of Books,* 17, 1 noiembrie 2001.

Kaplan, Robert D. – *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*, la ed., Vintage Books, New York, 2001.

Kaplan, Robert D. – *Eastward to Tartary: Travels în the Balkans, the Middle East, and the Caucasus,* la ed., Random House, New York, 2000.

Konrad, Gyeorgy şi Ivan Szelenyi – *The Intellectuals on the Road to Class Power,* la ed., Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1979.

Kristol, Irving – *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea,* The Free Press, New York, 1995.

Lasch, Christopher – *The Culture of Narcissism: American Life în an Age of Diminishing Expectations,* Norton, New York,

1991.

Lazăr, Marius – *Paradoxuri ale modernizării: elemente pentru o sociologie a elitelor culturale româneşti,* Limes, Cluj-Napoca, 2002.

Lăzărescu, Dan A. – *Introducere în istoria liberalismului european şi în istoria Partidului Naţional-Liberal din România,* Editura Viitorul Românesc, Bucureşti, 1996.

Lefter, Ion Bogdan – «Pe altă spirală a istoriei», *Observator cultural,* 5–12 februarie 2002.

Levi-Strauss, Claude – *Structural Anthropology*; Basic Books, New York, 1963.

Lovejoy, Arthur O. – *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea,* Harvad University Press, Cambridge, 1936.

Lovinescu, Eugen – *Istoria civilizației române moderne*, Editura Minerva, Bucureşti, 1992.

Maiorescu, Titu – *Critice* (ed. D. Filimon Stoicescu), voi. 2, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

Maiorescu, Titu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra dezvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* Socec & Co., Bucureşti, 1897.

Maiorescu, Titu – *însemnări zilnice*, Socec & Co., Bucureşti, 1936–1943.

Marx, Karl – *Selected Writings* (ed. David Melellan), Oxford University Press, Oxford, 1977.

Matei, Sorin – «The Internet as magnifying glass: marital status and on-line social ties», *The Public,* 10, nr. 1, 2003.

Matei, Sorin – «The magnifying glass effect. Negotiating individualism and community on the Internet» (teza de doctorat), University of Southern California, 2001.

Matei, Sorin şi Sandra Ball-Rokeach – «Real and virtual social ties: connections in the everyday lives of seven ethnic neighborhoods», *American Behavioral Scientist,* 45, nr. 3, 2001.

Matei, Sorin şi Peter Monge – «Globalization, Communication and Democracy 1989–1999», *Sfera Politicii,* nr. 10, 18–24 octombrie 2003.

Michelet, Jules – *The People,* University of Illinois Press, Urbana-Champaigne, 1973.

Miroiu, Adrian – «Un eseu: *Omul recent*», *Observator cultural,* 5–12 februarie 2002.

Mises, Ludwig von – *Capitalismul şi duşmanii săi: ce înseamnă laissez-faire?* (trad. Dan Cristian Comănescu), Editura Nemira, Bucureşti, 1998, disponibil la http:// wvvw. mise-romania.org

Mittelman, James H. – *Globalization: Critical Reflections,* vol. 9, *Internațional political economy yearbook,* Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1996.

Monge, Peter – «Communication structures and processes în globalization», *Journal of Communication,* 48, 1998.

Muşat, Mircea şi Ion Ardeleanu – *România după Marea*

Unire, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Muşina, Alexandru – «Cuvente den bătrâni. Să devii ceea ce eşti», *Interval*, 1999, (pagină Web) http://members.tripod.com/interval /10–99/.

Muşina, Alexandru – *Unde se află poezia?* (ed. Al. Cistelecan), *Ţinte în mişcare,* Editura Arhipelag, Târgu Mureş, 1996.

Murărăşu, Dumitru – *Naţionalismul lui Eminescu,* Editura Atos, Bucureşti, 1999.

Negroponte, Nicholas – *Being Digital,* la ed., Knopf, New York, 1995.

Nemoianu, Virgil – *România şi liberalismele ei: atracţii şi împotriviri,* Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000.

Nemoianu, Virgil – *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier,* Harvard University Press, Cambridge, 1984.

Ohmae, Kenichi – *The End of the Nation State: the Rise of Regional Economies,* Free Press, New York, 1995.

Ornea, Z. – *junimea şi junimismul*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978.

Oţetea, Andrei – *Tudor Vlaâimirescu şi revoluţia din 1821,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

Panitch, Leo – «The state în a changing world: social democratizing global capitalism?», *Monthly Review,* 5 octombrie 1998, disponibil la http://www.lexis-nexis.com/universe.

Patapievici, H.-R. – *Cerul văzut prin lentilă,* Editura Nemira, Bucureşti, 1995.

Patapievici, H.-R. – *Omul recent,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

Patapievici, H.-R. – *Politice,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Patapievici, H.-R. – *Zbor în bătaia săgeţii: eseu asupra formarii,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Pătrăşcanu, Lucreţiu – *Probleme de bază ale României,* Editura de Stat, Bucureşti, 1946.

Pătrăşcanu, Lucreţiu – *Un veac de frământări sociale: 1821–1907,* Editura Politică, Bucureşti, 1969.

Pătrăşcanu, Lucreţiu şi Institutul de Studii Istorice şi Social-Politice de pe lângă CC al PCR – *Texte social-politice, 1921–1938,* Editura Politică, Bucureşti, 1975.

Patriciu, Dinu şi Horia Rusu – *Capitalismul românesc: un proiect,* Omega Press, Bucureşti, 1998.

Petrescu, Dan – *În răspăr,* Editura Nemira, Bucureşti, 2000.

Petrovici, Norbert – «Mitificare şi demitificare: modernizarea valorilor culturale, mitul eminescian şi dispute intelectuale în România postcomunistă», *Sociologie românească,* 1–2, 2002.

Posner, Richard A. – *Public Intellectuals: a Study of Decline,* Harvard University Press, Cambridge, 2001,

Preda, Cristian – *Occidentul nostru,* Editura Nemira, Bucureşti, 1999.

Preda, Cristian – *Staulul şi sirena,* Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

Preda, Cristian – *Tranziție, liberalism şi națiune,* Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

Pricop, Constantin – «Pentru o sociologie a reevaluărilor», *Contrapunct,* iulie-septembrie 1992.

Pye, Lucian W. şi Sidney Verba – *Political Culture and Political Development,* Princeton University Press, Princeton, 1965.

Răduică, Grigore – *Crime în lupta pentru putere, 1966–1968: ancheta cazului Pătrăşcanu,* Editura Evenimentul Românesc, Bucureşti, 1999.

Rădulescu, Mihail Sorin – *Elita liberală românească: 1866–1900,* Editurile AII, Bucureşti, 2002.

Rădulescu-Motru, C. – *Cultura română şi politicianismul,* Scrisul Românesc, Craiova, 1995.

Bibliografie

Radulescu-Motru, Constantin – *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbaşi destin,* Editura Albatros, Bucureşti, 1996.

Rădulescu-Motru, Constantin – *Românismul*: *catehismul unei noi spiritualități. Ideea românească,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1992.

Rațiu, Anton – *Cumplita odisee a grupului Lucrețiu Pătrăşcanu: adevăruri dureroase,* Editura Gestiunea, Bucureşti, 1996.

Reich, Simon şi Helen Kellogg Institute for Internațional Studies – *What is globalization? Four possible answers,* The Helen Kellogg Institute for Internațional Studies, Notre Dame, Ind., 1998.

Rheingold, Howard – *Smart Mobs: the Next Social Revoluțion,* Perseus Publishing, Cambridge, 2002.

Robbins, Alexandra – *Secrets of the Tomb: Skull and Bones, the Ivy League, and the Hidden Paths of Power,* la ed., Little Brown, Boston, 2002.

Robins, Kevin – «Foreclosing on the city? The bad idea of virtual urbanism», *în Technocities* (ed. John Downey şi Jim Meguigan), Sage, Londra, 1999.

Rosetti, C.A. – *Gândilorul. Omul* (ed. Radu Pantazi), Editura Politică, Bucureşti, 1969.

Rosetti, Radu – *Pentru ce s-au răsculat ţăranii,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.

Sârbu, Lucian – *Cazul Patapievici* (pagină de Web) Lucian Sârbu, 2002 (citat la 1 martie 2003), disponibil la http:// electra. ifrance.com/electra/patapievici.htm.

Slouka, Mark – *War of the Worids: Cyberspace and the Hightech Assault on Reality,* Basic Books, New York, 1995.

Stahl, Henri H. – *Gânditori şi curente de istorie socială românească* (e-book-pagină de Web), Universitatea Bucureşti, 2002 (citat la 15 octombrie 2003), disponibil la http:// www.unibuc.ro/ebooks/Sociologie/henri/index.htm.

Stalin, Iosif Vissarionovici – *Materialismul dialectic şi istoric,* Editura PRM, Bucureşti, 1951.

Stan, Apostol – *Grupări şi curente politice în România între Unire şi Independenţă (1859–1877),* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

Stan, Apostol – *Putere politică şi democraţie în România: 1859–1918,* Editura Albatros, Bucureşti, 1995.

Stoianovich, Traian – «The foundations of Balkan politics» în *The Balkans în Transition* (ed. Charles Jelavich şi Barbara Jelavich), University of California Press, Berkley, 1963.

Şerbulescu, Andrei şi G. Brătescu – *Actor în procesul Pătrăşcanu: prima versiune a memoriilor lui Belu Zilber,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Tabb, William K. – «Globalization is an issue, the power of capital is the issue» *Monthly Review,* 49, nr. 2, 1997, disponibil la http://www.lexis-nexis.com/universe.

Tocqueville, Alexis de – *Despre democraţie în America* (trad. Claudia Dumitriu), Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Triadnis, Harry – «The self and social behavior în differing cultural contexts» *Psychological Review,* 96, nr. 3, 1989.

Upton, Simon – *Europe and Globalisation on the Threshold of the 21st Century,* Zentrum fur Europăische Integrationsforschung, Bonn, 1998.

Veblen, Thorstein – *The Theory of the Leisure Class,* Penguin Twentieth-Century Classics, Penguin Books, New York, 1994.

Verdery, Katherine – *Compromis şi rezistenţă: cultura română sub Ceauşescu,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Waters, Malcolm – *Globalization. Key Ideas,* Routledge, Londra, New York, 1995.

Weber, Max – *From Max Weber: Essays in Sociology* (trad. H.H. & Mills Gerth, C.W.) Oxford University Press, New York, 1946.

Weber, Max – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. Talcott Parsons), Roudedge, Londra, 1992.

Weber, Max – *The Theory of Social and Economic Organization* (trad. Talcott & Henderson Parsons), vol. 1, Oxford University Press, New York, 1947.

Wellman, Barry – «Physical place and cyber place: the rise of personalized networks» *Internațional Journal of Urban and Regional Research,* 25, nr. 2, 2001.

Wellman, Barry şi Milena Gulia – «Net surfers don't râde alone: virtual communities as communities», *în Networks în the Global Village* (ed. Barry Wellman), Westview Press, Boulder, 1999.

Wuthnow, Robert – *The Consciousness Reformation,* University of California Press, Berkeley, 1976.

Wuthnow, Robert – *Loose Connections: Joining Together în America's Fragmented Communities,* Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Wuthnow, Robert – *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Questfor Community*, Free Press, New York, Toronto, 1994.

Zeletin, Stefan – *Neoliberalismul: studii asupra istoriei şi politicii burgheziei române,* ed. a 3a., Editura Scripta, Bucureşti,

1992.

Zinoviev, Alexandr – *Homo Sovieticus*, Gollanez, Londra, 1985.

{1} Alexandru Muşina – «Cuvente den bătrâni. Să devii ceea ce eşti», *Interval,* 10/1999, disponibil la http://members.tripod.com/interval/10-99/.

{2} Analiza care urmează este generală, referindu-se la grupurile centrale de prestigiu din România, în special din Capitală. În ceea ce priveşte «grupul de la Braşov», acesta cred că a «involuat», din fericire, de la statutul de grup de prestigiu către cel de grup de prieteni, alcătuit din individualități bine conturate, cu propriile lor traiectorii sociale ori culturale.

{3} Max Weber *The Theory of Social and Economic Organization* (trad. Talcott & Henderson Panons), vol. I, Oxford University Press, New York, 1947, p. 424.

{4} Termenul «paramodern» indică aici un tip de organizare socială care, deşi modernă în esență, amestecă structurile moderne cu cele tradiționale. Distincția dintre «tradițional» şi «modern» se suprapune celei dintre «vechiul regim» şi lumea raționalizată de după revoluțiile sociale şi intelectuale ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Vechiul regim, aşa cum îl descrie Tocqueville, este despărțit de lumea modernă prin convingerea că societatea este împărțită în vaste «ocoale», în care grupurile sociale (nobili, țărani, orăşeni etc.) sunt închise şi trăiesc relativ «izolate» unele de altele (adică mobilitatea socială nu este încurajată). Distanța socială este menținută prin credința că grupurile sociale sunt caracterizate de diferențe ontologice consacrate de o ordine divină sau simbolică de tip ierarhic. Vezi Alexis de Tocqueville *Despre democrație în America* (trad. Claudia Dumitriu), Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

{5} Folosesc aici accepțiunea termenului în forma lansată de Giddens. Vezi Anthony Giddens – *The Consequences of Modernity,* Stanford University Press, Stanford, 1990; *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age,* Stanford University Press, Stanford, 1991.

{6} Vezi definiția de «grup închis» la Weber, în David B, Grusky *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective,* Social Inequality Series, Westview Press, Boulder, 1994.

{7} Arthur O. Lovejoy – *The Creat Chain of Being: A Study of the History of an Idea,* Harvad University Press, Cambridge, 1936.

{8} Max Weber – *From Max Weber: Essays in Sociology* (trad. H.H. & Mills Gerth, C.W.), Oxford University Press, New York, 1946, pp. 428–429.

{9} Pierre Bourdieu şi Randal Johnson (ed.) *The Field of Cultura! Production: Essays on Art and Literature,* Columbia University Press,

New York, 1993.

{10} Max Weber – From Max *Weber: Essays in Sociology, op, cit.,* p. 246.

{11} În acelaşi sens vezi şi ideea de «etos intelectual», propusă de Virgil Nemoianu în *Romania şi liberalismele ei: atracţii şi împotriviri*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000. Importante sunt şi analizele lui Caius Dobrescu consacrate «rezistenţei prin cultură», mai ales «Povestea celor trei triburi», «Rezistenţa prin cultură şi conservatorismul postbelic», «Conflict şi diversitate în istoria intelectuală a naţionalismului românesc», din volumul *Inamicul impersonal,* Editura Paralela 45, Piteşti, 2001.

{12} H.-R. Patapievici *Cerul văzut prin lentilă.* Editura Nemira, Bucureşti, 1995.

{13} V.G. Băleanu – *A clear and present danger to democracy*: *the new Romanian security, services are still watching* (pagină de Web), Federation of American Scientists Intelligence Resource Program, 1995 (citat la 24 aprilie 2003); disponibil la http://www.bs.org/ irp/ world/ romania/ csrc12045.htm.

{14} H.-R. Patapievici – *Zbor în bătaia săgeţii: eseu asupra formării,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

{15} H.-R. Patapievici – *Politice,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

{16} H.-R. Patapievici – *Omul recent,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

{17} Lucian Sârbu – *Cazul Patapievici* (pagină de Web), 2002 (citat la 1 martie 2003), disponibil la http: //electra.ifrance.com/electra/ patapievici.htm.

{18} Gabriel Andreescu – «Omul recenzat», *Observator cultural,* 5–12 februarie 2002; Ion Bogdan Lefter – «Pe altă spirală a istoriei», *(observator cultural,* 5–12 februarie 2002; Adrian Miroiu «Un eseu: *Omul recent», Observator cultural,* 5–12 februarie 2002.

{19} H.-R. Patapievici – *Zbor în bătaia săgeţii, op. cit.*

{20} *Ibid.*

{21} Activitatea CNSAS s-a lovit de opoziţia partidului de stânga, la putere de-a lungul a zece din cei paisprezece ani de democraţie. Reprezentanţii săi în sânul instituţiei consacrate studierii arhivelor Securităţii au contribuit la blocarea accesului la dosarele cele mai importante. Câştigul de capital simbolic s-a dovedit deocamdată a fi o pierdere.

{22} Alexandru Muşina – *Unde se afla poezia ?* (ed. Al. Cistelecan), *Ţinte în mişcare* Arhipelag, Târgu Mureş, 1996.

{23} Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal, op. cit.*

{24} Mircea Muşat şi Ion Ardeleanu *România după Marea Unire,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

{25} Vezi articolul «Legiunea contra extremismului» la: http:// www. miscarea.com/ zaharia.htm.

{26} Vezi îndrumarul Facultăţii de Istorie al Universităţii «Ştefan cel Mare» din Suceava la http://www.usv.ro/istgeo/licILS.pdf.

{27} Vezi forumul Internet «Medicina Bucureşti», chestiunea «Beuran acuzat de plagiat» la http:// med.pub.ro/fbrum/ viewtopic.php.

{28} Katherine Verdery *Compromis şi rezistenţei: cultura română sub Ceauşescu,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

{29} Vezi documentele publicate de ziarul Ziua, în special Anonim – «Vădim turnător», *Ziua,* 3 noiembrie 2003, disponibil la http:// www.ziua.ro/search.php?
class=2003&id=31130&kword=vadim&style=3.

{30} Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal,* Editura Paralela 45, Piteşti, 2001.

{31} Edward C. Banfield – *The Moral Basis of a Backward Society*, Free Press, New York, 1967.

{32} Alexis de Tocqueville *Despre democraţie in Amcrica, op. cit.;* Emile Durkheim *The Division of Labor in Society,* Free Press, New York, 1984; Max Weber *The Theoty of Social and Economic Organization, op. cit.*

{33} Karl Marx - *Selected Writings,* (ed. David McLellan), Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 162-163.

{34} *Ibid.,* p. 222.

{35} Emil Durkheim – *The Division of Labor in Society*, *op. cit.*

{36} Karl Marx – *Selected Writings, op. cit.,* p. 222.

{37} Logica analizei de aici, deşi «interpretativistă» şi istoristă, inspirată de Weber, nu-I urmează pe sociologul german până la capăt. Weber – mai nuanţat, deşi, poate, nu neapărat mai clar susţine că grupurile de prestigiu şi clasele pot convieţui şi în societăţi nemoderne, după cum grupurile de prestigiu şi clasele pot fi şi închise, şi deschise. Împinsă la extrem, afirmaţia sa duce la disiparea empirică a conţinutului conceptual al termenilor şi la greoaie taxonomii, care anulează rolul de «tipuri ideale» a] conceptelor sociologice şi istorice. Eu prefer, în acest articol, ideea că grupurile de prestigiu sunt modelul social dominant în lumea tradiţională, iar clasele în cea modernă, primele fiind închise, iar cele din urmă, deschise. Deşi acestea pot coexista în vremuri de

tranziție, ele domină lumea istorică în care au apărut. Trebuie să-i mulțumesc lui Norbert Petrovici, care mi-a atras atenția asupra faptului că demonstrația mea este întrucâtva deosebită de cea clasic weberiană şi care m-a ajutat să-mi delimitez poziția. Vezi textele lui Weber din Grusky *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective, op. cit.*

{38} Max Weber – *From Max Weber: Essays in Sociology, op. cit.,* p. 180.

{39} Este vorba de piață ca formă de reglementare socială, ca mecanism de autoreglare prin cerere şi ofertă. Dimensiunile sale pot fi economice, politice sau culturale.

{40} Anthony Giddens – *Modernity and Self-Identity : Self and Society and the Late Modern Age, op. cit.*

{41} Robert N. Bellah *et al. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life,* University of California Press, Berkeley, 1985/1996.

{42} Robert Wuthnovv – *The Consciousness Reformation,* University of California Press, Berkeley, 1976; *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities,* Harvard University Press, Cambridge, 1998.

{43} Daniel Bell *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Basic Books, New York, 1976/1996.

{44} Distanța față de Occidentul intelectual este variabilă: mai mare față de universul modern târziu american, dar mai mică față de lumea intelectuală franceză, în care supraviețuirea unui etos paramodern este mult mai puternică decât în America. Vezi Pierre Bourdieu şi Randal Johnson (ed.) – *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature, op. cit.*

{45} Situația a evoluat, desigur, în ultimii ani, dar mai este încă mult până când piața va fi un adevărat competitor pentru grupurile de prestigiu.

{46} David Brooks – *Bobos in Paradise: the New Upper Class and How They Got There,* Simon & Schuster, New York, 2000.

{47} Richard A. Posner *Public Intellectuals: a Study of Decline,* Harvard University Press, Cambridge, 2001.

{48} Intelectuali neafiliați la instituții academice sau politice.

{49} Russell Jacoby – *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, New York, 1987.

{50} Merită menționat faptul că, în America, Clinton este considerat un social-democrat moderat, criticii săi radicali învinuindu-l chiar de conservatorism.

{51} Detaliul este important, căci lumea academică americană nu este cu totul dominată de piață, cum voi arăta mai departe.

{52} Max Weber – From *Max Weber: Essays in Sociology, op. cit.,* p. 188.

{53} *Ibid.*

{54} Alexis de Tocqueville – *Despre democrație în America, op. cit.,* p. 234.

{55} S-a făcut multă zarvă în America şi în lume in jurul apartenenței lui George Bush la o cabală a absolvenților Universității Princeton (ar fi fost – se spune – membrul clubului privat studențesc Skull and Bones, care, asemenea masoneriei, ar vrea să domine lumea). Deşi fantezistă în detaliile ei concrete, această teorie a conspirației este alimentată de un adevăr binecunoscut: lumea politică şi juridică este dominată de un anume tip de politician, legat prin experiențe directe de colegiile din Ivy League, în special din triunghiul Yale-Harvard-Princeton. Culmea ironiei este că în alegerile din 2004 contracandidatul lui Bush, democratul John Kerry, este el însuşi absolvent al Universității Princeton şi fost membru al societății Skull and Bones. Vezi Alexandra Robbins – *Secrets of the Tomb: Skull and Bones, the Ivy League, and the Hidden Paths of Power,* la ed., Little Brown, Boston, 2002.

{56} Este interesant de observat că însăşi metoda de apropriere a mijloacelor de producție în cele două sectoare este uluitor de asemănătoare. Modul în care angajații-directori ai unor publicații de stat au privatizat propriile lor instituții, prin răscumpărarea unor acțiuni pe care ei înşişi le-au emis la prețuri de nimic, nu este cu nimic deosebit de aşa-zisa metodă MEBO, practicată de birocrația industrială pentru a-şi asigura poziții strategice în economia «de piață» românească.

{57} Thorstein Veblen *The Theory of the Leisure Class,* Penguin I wentieth-Century Classics, Penguin Books, New York, 1994.

{58} Aurelian Crăiuțu – «A fi sau a nu fi liberal», în *Doctrine Politice: Concepte universale şi realități româneşti* (ed. Alina Mungiu), Editura Polirom, Iaşi, 1998; Caius Dobrescu – *Modernitatea ultimă: eseuri,* Editura Univers, Bucureşti, 1998; Alexandru George – «Liberalismul românesc în specificitatea lui istorică» în *Doctrine politice* (ed. Alina Mungiu), Editura Polirom, Iaşi, 1998; Virgil Nemoianu – *România şi liberalismele ei: atracții şi împotriviri,* Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 2000. Vezi de asemenea, activitatea Fundației «Horia Rusu» (http://www.horiarusu.ro) sau a organizației conduse de Dan Comănescu traducătorul lui Ludwig von Mises în română (Ludwig von Mises – *Capitalismul şi duşmanii*

săi: ce înseamnă laissez-faire? (trad. Dan Cristian Comănescu), Editura Nemira, Bucureşti, 1998, disponibil la http://www .misesromania.org.

{59} «Paleoliberalii» locali, care se revendicau direct de la partidul lui Brătianu – de pildă, Dan A. Lăzărescu sau Ionescu-Quintus – au avut un impact «de culoare», nu de substanță, asupra dezbaterii de idei din România. Vezi Mircea Ionescu-Quintus – *Liberal din tată-n fiu,* Editura Vitruviu, Bucureşti, 1996; Dan A. Lăzărescu – *Introducere în istoria liberalismului european şi în istoria Partidului Național-Liberal din România,* Editura Viitorul Românesc, Bucureşti, 1996.

{60} Dragoş Paul Aligică – «Liberalismul economic», *în Doctrine politice* (ed. Alina Mungiu), Editura Polirom, Iaşi, 1998; Cristian Preda *Tranziție, liberalism şi națiune,* Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

{61} Vezi eseul lui Cristian Preda din volumul *Occidentul nostru* (Editura Nemin, Bucureşti, 1999) despre «liberalul» naționalist Zeletin, care promova protecționismul anticapitalist şi colectivist, şi concepția sa «insulară» asupra destinului națiunii române.

{62} Neagu M. Djuvara – *Între Orient şi Occident: Țările Române la începutul epocii moderne (1800–1848),* Editura Humanitas, Bucureşti.

{63} Ion Breazu – *Michelet şi Românii,* Tipografia CR, Cluj, 1935; Victoria F. Brown – «The adaptation of a Western political theory in a peripheral state», *in Romania between East aud West: Historical Essays in Memory of C. C. Giurescu* (ed. Stefan Fisher-Galati, Radu Florescu şi Grigore R. Ursul), Eastern European Monographs, Columbia University Press, Boulder, 1982; J.G. Campbell – *French Influence on the Rise of the Roumanian Nationalism,* Arno Press New York, 1971; Neagu M. Djuvara – *Între Orient şi Occident: Țările Române la începutul epocii moderne* (1800–1848), op. cit.; Eugen Lovinescu – *Istoria civilizației române moderne,* Editura Minerva, Bucureşti, 1992.

{64} Ion Heliade-Rădulescu – *Opere* (ed. D. Popoviciu), vol. 2, Bucureşti, 1943, p. 487.

{65} Paul Cornea – *Originile romantismului românesc,* Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

{66} J.G. Campbell – *French Influence on the Rise of the Roumanian Nationalism, op. cit.*

{67} Paul Cornea – *Originile romantismului românesc, op. cit.*

{68} Lucian Boia – *Istorie şi mit în conştiința românească,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

{69} Lucian Boia – *Două secole de mitologie națională,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, *ibid.*

{70} C.A. Rosetti – *Gânditorul. Omul* (ed. Radu Pantazi), Editura Politică, Bucureşti, 1969, p. 105.

{71} Ion Breazu – *Michelet şi Românii, op. cit.*

{72} Paul Cornea – *Originile romantismului românesc, op. cit.,* p. 426.

{73} Ion Breazu – *Michelet şi Românii, op. cit.*; Jules Michelet *The People,* University of Illinois Press, Urbana-Champaigne, 1973.

{74} Jules Michelet – *The People, op. cit.*

{75} *Ibid..*

{76} Ion Breazu – *Michelet şi Românii, op. cit.*

{77} C.A. Rosetti – *Gânditorul. Omul, op. cit.,* p. 152.

{78} Nicolae Bălcescu – *Opere, texte, note şi materiale* (ed. Gheorghe Zane şi Elena Zane), vol. 3, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

{79} *Ibid.,* p. 107.

{80} Karl Marx – *Selected Writings, op. cit.*

{81} C.A. Rosetti – *Gânditorul. Omul, op. cit.,* p. 156.

{82} J.G. Campbell – *French Influence on the Rise of the Roumanian Nationalism, op. cit.*

{83} Ion C. Brătianu – *Acte şi cuvântări,* vol. 1, Editura Cartea Românească, Bucureşti 1935, p. 38.

{84} *Ibid.,* vol. 1, p. 221.

{85} C.A. Rosetti – *Gânditorul. Omul, op. cit.,* p. 156.

{86} Nicolae Bălcescu – *Opere, texte, note şi materiale,* vol. *2, op. cit.,* p. 237.

{87} Lucian Boia – *Istorie şi mit în conştiința românească, op. cit.*

{88} *Ibid.*

{89} Jules Michelet – *The People, op. cit.*

{90} *Ibid.*

{91} C.A. Rosetti – *Gânditorul. Omul, op. cit.,* p. 168.

{92} *Ibid.,* p. 105.

{93} Nicolae Bălcescu – *Opere, texte, note şi materiale,* vol. *2, op. cit.,* p. 110.

{94} Lucian Boia – *Istorie şi mit în constituia românească, op. cit.*

{95} *Ibid.*

{96} *Ibid.,* p. 285.

{97} Nicolae Bălcescu – *Românii supt Mihai-Voievod Viteazul,* Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 2002.

{98} *Ibid.*

{99} Lucian Boia – *Istorie şi mit în constituia românească, op. cit.*

{100} Lucian Boia ne reaminteşte felul în care cronicarul Azarie îl imortalizează pe Ioan Vodă un domnitor cu «năravde fiară», care – «le-a jupuit pielea [boierilor] ca la berbeci, pe alţii i-a sfârtecat în patru şi pe unii i-a îngropat de vii, ca morţii» - în *Istorie şi mit în constituia românească, op. cit.*, p. 293.

{101} Lucian Boia – *Două secole de mitologie naţională, op. cit.*

{102} *Ibid.,* p. 295.

{103} Gabriel Abraham Almond şi Sidney Verba – *The Civic Culture: Political Attitudes aud Democracy in Five Nations,* ed. nouă, Sage Publications, Newbury Park, 1989; Lucian W. Pye şi Sidney Verba – *Political Culture and Political Development,* Princeton University Press, Princeton, 1965.

{104} Lucian W. Pye şi Sidney Verba – *Political Culture and Political Development, op. cit.*

{105} Nicolae Bălcescu – *Opere, texte, note si materiale,* vol. *2, op. cit.,* p. 129.

{106} Z. Ornea – *Junimea şi junimismul,* Editura Eminescu Bucureşti, 1978.

{107} Caius Dobrescu *Inamicul impersonal, op. cit.*

{108} Caius Dobrescu – *Modernitatea ultimă: eseuri,* Editura Univers, Bucureşti, 1998 ; Z. Ornea – *Junimea şi junimismul, op. cit.*

{109} Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra dezvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* vol. 1, Socec & Co., Bucureşti, 1897, p. 46.

{110} *Ibid.,* vol. 1, p. 81.

{111} Merită comparat, de pildă, Bălcescu în *Mersul revoluţiei în istoria Românilor* sau Brătianu în declaraţiile sale fulgurante despre rolul românilor de a «înfăţişa democraţia în Europa Orientală» (Ion C. Brătianu – *Acte* şi *cuvântări,* vol. 1, *op. cit.,* p. 22), cu modul în care Maiorescu discută legitimitatea momentului 1848. În mare, cei trei cad de acord ca 1848 a fost un moment necesar şi că Ţările Române erau împinse înainte de un impuls evoluţionar, ba chiar că ele aveau o misiune mesianică, fiind «vârful de lance al progresului» în Balcani. Deosebirile de vederi apar în privinţa scopului acestei evoluţii şi a misiunii noastre balcanice. Pentru paşoptişti, ţelul era unul democratic şi, probabil, republican. Pentru Maiorescu, misiunea României era să ducă mai departe ideea monarhică, şi nu

cea democratică, în Răsărit (Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra desvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* vol. 1, *op. cit.,* pp. 48–53).

{112} Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal, op. cit.*

{113} Gyeorgy Konrad şi Ivan Szelenyi – *The Intellectuals on the Road to Class Power,* la ed., Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1979; Virgil Nemoianu – *România şi liberalismele ei: atracţii şi împotriviri, op. cit.*

{114} Harry Benda – «Non-Western intelligentsias as political elites» în *Political Sociology. A reader,* (ed. S.N. Eisenstadt), Basic Books, New York, 1971; Michael Confino – «On intellectuals and intellectual traditions în 18th and 19th century Russia», în *Daedalus,* primăvara, 1972; Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal, op. cit.*; Andrew C. Janos – *East Central Europe in the Modern World: the Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism,* Stanford University Press, Stanford, 2000; Andrew C. Janos – «Gentry in the modern world. The Romanian boyars and Hungarian nobles in the rising naţional state», comunicare prezentată la Asociaţia Internaţională de Studii Sud-Est Europene, al treilea Congres Internaţional, Bucureşti, 1974.

{115} Ion Bulei – *Conservatori şi conservatorism în Romania,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2000; Ion Bulei – *Sistemul politic al României moderne,* Editura Politică, Bucureşti, 1987; Z. Ornea – *Junimea şi junimismul, op. cit.*

{116} Andrew C. Janos – «Gentry in the modern, world. The Romanian boyars and Hungarian nobles in the rising national state», *op. cit.*

{117} Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra desvoltării politice a României sub domnia lui Carol I, vol. 1 op. cit., p. 81.*

{118} Apostol Stan – *Grupări şi curente politice în România între Unire şi Independenţă (1859–1877),* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979; *Putere politică şi democraţie în România: 1859–1918*, Editura Albatros, Bucureşti, 1995.

{119} Apostol Stan – *Grupări şi curente politice în România între Unire şi Independenţă (1859–1877), op. cit.*; *Putere politică şi democratic în România: 1859–1918, op. cit.*

{120} Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra desvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* vol. 1, *op. cit.,* p. 81.

{121} Ion Luca Caragiale – *Opere* (ed. Şerban Cioculescu), vol. 5, Editura Fundaţiilor Regale pentru Litere şi Artă Regele Carol II,

Bucureşti, 1938, pp. 6–10.

{122} Ştefan Cazimir – *Caragiale față cu kitsch-ul,* Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988.

{123} Vezi şi conceptul de «romantism Biedermeier», considerat o îmblânzire burgheză a pulsiunilor romantic-revoluționare în întreaga Europă, îndeosebi în cea de Est, în Virgil Nemoianu – *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier,* Harvard University Press, Cambridge, 1984.

{124} Ion Luca Caragiale *Opere,* vol. 5, *op. cit.,* p. 84.

{125} Traian Stoianovich – «The foundations of Balkan politics», *in The Balkans in transition* (ed. Charles Jelavich şi Barbara Jelavich), University of California Press, Berkeley, 1963.

{126} *Ibid.,* p. 313.

{127} *Ibid.,* pp. 312–313.

{128} Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra desvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* vol. 1, *op. cit.,* p. 398.

{129} Petru P. Carp – *Discursuri politice,* vol. 1, Bucureşti, 1895, pp. 259–267.

{130} *Ibid.,* pp. 269–272.

{131} Ştefan Cazimir – *Caragiale față cu kitsch-ul, op, cit.,* p. 34.

{132} Ion C. Brătianu *Acte si cuvântări,* vol. 1, *op. cit.,* p. 17.

{133} *Ibid.*

{134} Ei se aliniază astfel etosului intelectual central-european descris de Virgil Nemoianu în eseul «Cazule etosului central-european» – *in* Virgil Nemoianu *România şi liberalismele ei: atracții şi împotriviri, op. cit.*

{135} Auguste Comte şi Gertrud Lenzer (ed.) – *Auguste Comte and Positivism: the Essential Writings,* Transaction Publishers, New Brunswick, 1998; Auguste Comte şi Harriet Martineau (ed.) – *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Thoemmes, Bristol, 2001.

{136} Auguste Comte şi Gertrud Lenzer (ed.) – *Auguste Comte and Positivism: the Essential Writings*, *op. at.*; Auguste Comte şi Harriet Martineau (ed.) – *The Positive Philosophy of Auguste Comte, op. cit.*

{137} Petru P. Carp – *Discursuri politice,* vol. 1, *op. cit,,* pp. 259–267.

{138} Dobrescu se referă la liberalism ca o concepție ideologică ce transcende partidele şi include atât conservatorii cât şi liberalii politici.

{139} Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal, op. cit.,* p. 205.

{140} Petru P. Carp – *Discursuri politice*, vol. 1, *op. cit.,* pp. 259–267.

{141} Ibid.

{142} Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra desvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* vol. 1, *op. cit.,* pp. 52–53.

{143} Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal, op. cit.*

{144} Desigur, ideea nu este că păcatul trebuie comis, ci că actele iluminaților sunt oricând pardonabile.

{145} C. Rădulescu-Motru a jucat un rol crucial in procesul de respingere a occidentalismului şi liberalismului în numele «românismului». Pentru textele primare, vezi C. Rădulescu-Motru – *Cultura română şi politicianismul,* Scrisul Românesc Craiova 1995; *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbă şi destin,* Editura Albatros, Bucureşti, 1996; *Românismul: catehismul unei noi spiritualități. Ideea românească,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1992. Pentru o discuție critică, vezi Cristian Preda – *Occidentul nostru, op. cit.*

{146} Titu Maiorescu – *Critice* (ed. D. Filimon Stoicescu), vol. 2, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, p. 147.

{147} Ion C. Brătianu – *Acte şi cuvântări, op. cit.,* p. 451.

{148} Z. Ornea – *Junimea şi junimismul, op. cit.*

{149} Titu Maiorescu – *Critice, vol. 1 op. cit.,* p. 211.

{150} *Ibid..*

{151} Dumitru Murarașu – *Naționalismul lui Eminescu,* Editura Atos, Bucureşti, 1999.

{152} Titu Maiorescu – *Critice, vol. 1 op. cit.,* p. 211.

{153} *Ibid.*

{154} Titu Maiorescu – *Însemnări zilnice,* vol. 1, Socec & Co., Bucureşti, 1936–1943, p. 132.

{155} Z. Ornea oferă un set lărgit de conținuturi pentru fond: «cultura sufletească, straturile profunde ale psihologiei unui popor, trăsăturile sale caracteristice ancestrale, moravurile şi caracterologia configurate lent în secole şi milenii ale evoluției D. Vezi Z. Ornea – *Junimea şi junimismul, op, cit.* p. 196.

{156} Titu Maiorescu – *Discursuri parlamentare cu privire asupra dezvoltării politice a României sub domnia lui Carol I,* vol. 1, *op. cit.,* p. 414.

{157} *Ibid.,* pp. 414–415.

{158} *Ibid,* p. 226.

{159} *Ibid,* p. 413.

{160} *Ibid.*

{161} *Ibid.,* p. 434.

{162} *Ibid.,* p. 435.

{163} *Ibid.,* p. 433.

{164} *Ibid.,* p. 436.

{165} *Ibid.,* p. 454.

{166} Caius Dobrescu – *Inamicul impersonal, op. cit.*

{167} Vezi articolul «Anatomia unei catastrofe», în H.-R. Patapievici – *Politice, op. cit.*

{168} *Ibid.,* p. 87.

{169} *Ibid.,* pp. 68–69.

{170} Cristian Preda – *Staulul şi sirena,* Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

{171} Daniel Chirot – «A Romanian prelude to contemporary debates about development», *Review,* 2, nr. 1, 1978.

{172} Garabet Ibrăileanu – *Spiritul critic în cultura românească,* Editura Litera, Chişinău, 1997.

{173} Constantin Dobrogeanu-Gherea – *Opere,* vol. 1, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 45.

{174} *Ibid.,* vol. 2, p. 62.

{175} *Ibid.*

{176} *Ibid.,* vol. 2, p. 69.

{177} *Ibid.,* vol. 2, p. 63.

{178} *Ibid.,* vol. 2, p. 432.

{179} *Ibid.,* vol. 2, p. 64.

{180} *Ibid.,* vol. 2, p. 65.

{181} Daniel Chirot – «A Romanian prelude to contemporary debates about development», *op. cit.*

{182} Constantin Dobrogeanu-Gherea – *Opere*, vol. 2, *op. cit.,* p. 433–445.

{183} Suindu-se în amvonul predicatorului, Gherea sfârşeşte fraza astfel: «[...] şi poate cineva chiar „a prior" să-şi închipuie cam ce poame trebuie să fie». *Ibid.*. vol. 2. p. 95.

{184} *Ibid.,* vol. 2, p. 101.

{185} *Ibid.,* vol. 2, p. 76.

{186} *Ibid.,* vol. 2, p. 66.

{187} *Ibid.,* vol. 2, p. 482.

{188} *Ibid.,* vol. 3, p. 501.

{189} *Ibid.,* vol. 5.

{190} *Ibid.,* vol. 5, p. 45.

{191} *Ibid.,* vol. 4, p. 41.

{192} *Ibid.*

{193} Neagu M. Djuvara – *Între Orient şi Occident: Ţările Române la începutul epocii moderne (1800–1848), op. cit.*

{194} Constantin Dobrogeanu-Gherea – *Opere, op. cit.,* p. 38.

{195} *Ibid.,* vol. 4, p. 31.

{196} *Ibid.,* vol. 4, p. 34–35.

{197} Faptul că în aceste demonstraţii Gherea foloseşte ideile junimiste este confirmat de el în mod direct în introducerea *Neoiobăgiei,* în care face referire la teoria formelor fără fond: «e o parte de adevăr în această critică [junimistă], şi anume că noi n-am avut antecedente sociale lăuntrice asemănătoare cu cele din Occident care să fi necesitat introducerea noii întocmiri şi e iarăşi adevărat că liberalii vechi au dat o importanţă exagerată instituţiilor, socotind că ele produc civilizaţia, şi nu viceversa. Fetişismul instituţiilor şi legilor a rămas şi la urmaşii lor într-o măsură atât de mare, încât a fost destul ca tinerimea generoasă să intre în partidul liberal ca să se molipsească şi dânsa de acelaşi fetişism şi să piardă clara pătrundere a lucrurilor pe care o avusese altădată.» *Ibid.,* vol. 4, p. 33.

{198} *Ibid.,* vol. 2.

{199} *Ibid.,* vol. 2, pp. 74–94.

{200} *Ibid.*

{201} Termenul îi aparţine lui Gherea. *Ibid.,* vol. 5, pp. 177–178.

{202} *Ibid.,* vol. 5, p. 178.

{203} *Ibid.,* vol. 2, p. 75.

{204} *Ibid.,* vol. 2, p. 435.

{205} *Ibid.,* vol. 2, p. 437.

{206} *Ibid.,* vol. 5, p. 176.

{207} *Ibid.,* vol. 5, p. 178.

{208} *Ibid.,* vol. 5, p. 181.

{209} *Ibid.,* vol. 5, pp. 183–184.

{210} *Ibid.,* vol. 5, p. 184.

{211} *Ibid.,* vol. 5, p. 185.

{212} *Ibid.,* vol. 5, pp. 226–227.

{213} Benjamin R. Barber - *Jihad vs. McWorld,* Ballantine Books,

New York, 1995; Anthony Giddens *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, op. cit.*; Anthony Giddens – *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives,* Roudedge, New York, 2000; Colin Hay şi David Marsh *Demystifying Globalization. Globalization and governance,* Macmillan, Houndmills Basingstoke, Hampshire, 2000; David Held *et at. Global Transformations,* Stanford University Press, Stanford, 1999; Alex Inkeles *One World Emerging?,* Westview Press, Boulder, 1998; Sorin Matei şi Peter Monge «Globalization, communication and democracy 1989–1999», *Sfera Politicii,* nr. 104, 18–24 octombrie 2003; James H, Mittelman *Globalization: Critical Reflections,* vol. 9, *International political economy yearbook,* Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1996; Peter Monge «Communication structures and processes in globalization», *Journal of Communication,* 48, 1998; Simon Reich şi Helen Kellogg Institute for International Studies – *What Is Globalization? Four Possible Answers,* The Helen Kellogg Institute for International Studies, Notre Dame, Ind., 1998; William K. Tabb «Globalization is an issue, the power of capital is the issue», *Monthly Review,* 49, nr. 2, 1997, disponibil la http://www.lexis-nexis.com/universe; Malcolm Waters – *Globalization. Key Ideas,* Roudedge, Londra, New York, 1995.

{214} David A. Baldwin *Neorealism and Neoliberalism: the Contemporary Debate, New Directions in World Politics,* Columbia University Press, New York, 1993; John Baylis şi Steve Smith *The Globalization of World Politics: an Introduction to International Relations,* Oxford University Press, New York, 1997; Nicholas Negroponte – *Being Digital,* la ed., Knopf, New York, 1995; Kenichi Ohmae – *The End of the Nation State: the Rise of Regional Economies,* Free Press, New York, 1995.

{215} Samir Amin. – *Capitalism in the Age of Globalization the Management of Contemporary Society, Zed* Books, Londra, Atlantic Highlands, 1997; Benjamin R. Barber – *Jihad vs. Meworid, op. cit.;* Dave Broad – «New world order versus just world order», *Socialjustice,* 25, nr. 2, 1998; Christopher K. Chase-Dunn – *Global Formation: Structures of the World-Economy,* ed. rev., Rowraan & Litdefield Publishers, Lanham, 1998; Leo Panitch – «The state in a changing world: social democratizing global capitalism?» *Monthly Review,* 5 octombrie 1998, disponibil la http://www.lexis-nexis.com/universe; Simon Upton – *Europe and Globalisation on the Threshold of the 21st century,* Zentrum fur Europäische Integrationsfonchung, Bonn, 1998.

{216} Nicholas Negroponte *Being Digital, op. cit.;* Kenichi Ohmae *The End of the Nation State: the Rise of Regional Economies, op. cit.*

{217} Alex Inkeles – *One World Emerging ?, op. cit.*

{218} Benjamin R, Barber – *Jihad vs. McWorld, op. cit.*; Mike Featherstone – *Global Culture: Naţionalism, Globalization, and Modernity: a Theory, Culture & Society Special Issue*, Sage Publications, Londra, Newbury Park, 1990; Anthony Giddens – *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, op. cit.*

{219} Anthony Giddens – *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, op. cit.*

{220} *Ibid.*

{221} Jean Baudrillard – *Simulacra and Simulation. The Body, in Theory,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.

{222} Joseph E. Davis – *Identity and Social Change,* Transaction Publishers, New Brunswick, 2000; Mike Featherstone – *Cultural Theory and Cultural Change,* Sage Publications, Londra, Newbury Park, 1992; Mike Featherstone – *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity,* Sage Publications, Londra, 1995; Mike Featherstone, Scott Lash şi Roland Robertson – *Global Modernities. Theatre, Culture & Society,* Sage Publications, Londra, 1995.

{223} Anne Buttimer, Stanley D. Brunn şi Ute Wardenga – *Text and Image; Social Construction of Regional Knowledges. Beitrăge zur regionalen Gcogmphie,* 49, Institut fur Landerkunde, Leipzig, 1999; Joseph E. Davis – *Identity and Social Change, op. cit.*; Mike Featherstone – *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity, op. cit.;* Anthony Giddens *The Consequences of Modernity, op. cit.*

{224} Mike Featherstone – *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity, op. cit.*

{225} Richard Barbrook şi Andy Cameron – *The Californian Ideology,* (pagină de Web), 1995 (citat la 5 august 1999); disponibil la http:// www.wmin.ac.uk/media/HRC/ci/caltf5.html; Christopher Lasch – *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations,* Norton, New York, 1991.

{226} Irving Kristol – *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea,* The Free Press, New York, 1995.

{227} Robert D. Kaplan – *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*, la ed., Vintage Books, New York, 2001.

{228} Jesus Blancomelas – *El cartel: los Arellano Felix, la mafia mas poderosa* cm *la historia de America Latina,* la ed., Plaza yJanes, Mexico, D.F., 2002; Patrick Clawson şi Rensselaer W. Lee *The Andean Cocaine Industry,* St. Martin's Press, New York, 1996; Andrew Cockbum, Leslie Cockbum şi PBS Video. – *Inside the Cartel,*

înregistrare video, PBS Video, Alexandria, 1990 ; William Gately şi Yvette Fernandez – *Dead Ringer: an Insider's Account of the Mob's Colombian Connection,* D.I. Fine, New York, 1994.

{229} Christopher Lasch – *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, op. cit.*

{230} Alex Inkeles – *Exploring Individual Modernity,* Columbia University Press, New York, 1983.

{231} Daniel Chirot – «*A* Romanian prelude to contemporary debates about development», *op. cit.*

{232} *Ibid.*

{233} Constantin Dobrogeanu-Gherea – *Opere,* vol. 4, *op. cit.*

{234} Titu Maiorescu – *Critice, op. cit.*

{235} Z. Ornea – *Junimea şi junimismul, op. cit.*

{236} Vezi şi eseurile despre Gherea şi despre intelectuali ca leac pentru boala «formelor fără fond» din acest volum.

{237} Vezi manifestul «Ce vor socialiştii români?» în Constantin Dobrogeanu-Gherea – *Opere,* vol. *2, op. cit.*

{238} Reacţia lui Gherea la revoluţia rusă antologică – a provocat un val de indignare în mişcarea socialistă. La întrebarea care i-a fost pusă în 1919 de ziarul socialist *Lumea Nouă* dacă a venit momentul revoluţiei mondiale, Gherea răspundea enigmatic: «Să organizezi în mod socialist foametea şi sărăcia lucie ?» *Ibid.,* vol. 5, p. 296.

{239} Cristian Preda – *Tranziţie, liberalism şi naţiune*, *op. cit.*

{240} Dan Petrescu – *În răspăr.* Editura Nemira, Bucureşti, 2000, pp. 59–61.

{241} Daniel Chirot – *Social Change in a Peripheral Society: the Creation of a Balkan Colony,* Academic Press, New York, 1976; Kenneth Jowitt – *The Leninist Response to National Dependency,* Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1978; Kenneth Jowitt – *Revolutionary Breakthroughs and National Development; the Case of Romania, 1944–1965,* University of California Press, Berkeley, 1971.

{242} Anthony Giddens – *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics,* Polity Press, Cambridge, 1994.

{243} Benjamin Barber – *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age,* University *of* California Press, Berkeley, 1984.

{244} Irving Kristol – *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea, op. cit.*

{245} Craig Calhoun – «Community without propinquity revisited: Communications technology and the transformation of the urban

public sphere», *Sociological Inquiry,* 68, nr. 3, 1998; Sorin Matei – «The Internet as magnifying glass: marital status and on-line social ties», *The Public,* 10, nr. 1, 2003; Sorin Matei – «The magnifying glass effect. Negotiating individualism and community on the Internet» (teza de doctorat), University of Southern California, 2001; Sorin Matei şi Sandra Ball-Rokeach – «Real and virtual social ties; Connections in the everyday lives of seven ethnic neighborhoods», *American Behavioral Scientist,* 45, nr. 3, 2001; Howard Rheingold – *Smart Mobs; the Next Social Revolution,* Perseus Publishing, Cambridge, 2002; Barry Wellman – « Physical place and cyber place: the rise of personalized networks », *International Journal of Urban and Regional Research,* 25, nr. 2, 2001; Barry Wellman şi Milena Gulia – «Net surfers don't ride alone: virtual communities as communities» *in Netivorks in the global village* (ed. Barry Wellman), Westview Press, Boulder, 1999.

{246} Benjamin Barber – «The new telecommunications technology: endless frontier of the end of democracy?», *Constellations,* 4, nr. 2, 1997 ; Richard Barbroolc şi Andy Cameron – *The Californian Ideology, op. cit.*; Kevin Robins «Foreclosing on the city? The bad idea of virtual urbanism», *in Technocities* (ed. John Downey şi Jim McGuigan), Sage, Londra, 1999; Mark Slouka – *War of the Worlds: Cyberspace and the High-Tech Assault on Reality,* Basic Books, New York, 1995.

{247} Robert N. Bellah *et al – Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, op. cit.* ; Marshall Berman – *All That Is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity,* Simon and Schuster, New York, 1982; Christopher Lasch *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, op. cit.*

{248} Robert Wuthnow – *The Consciousness Reformation, op. cit.*; Robert Wuthnow – *Loose Connections; Joining Together in America's Pragmerited Communities, op. cit.*; Robert Wuthnow – *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community,* Free Press, New York, Toronto, 1994.

{249} Cel de-al doilea război din Golf a avut două scopuri, ambele «realiste» şi «machiavelice». Primul a fost acela de a retrage trupele americane din Arabia Saudită, care fuseseră menținute acolo pentru a-1 ține pe Saddam în şah. Această retragere era necesară pentru a dezamorsa cel mai important cap de acuzare al lui Osama Bin Laden împotriva Americii: prezența trupelor Statelor Unite pe pământul sfânt al musulmanilor, un fapt ce contravenea Coranului. Dar atâta timp cât Saddam era la putere, retragerea era imposibilă. Trupele americane au fost retrase din Arabia Saudită în vara lui

2003, imediat după război. Cel de-al doilea scop a fost acela de a transmite un mesaj întregii lumi arabe care sprijinea insurecția fără sfârșit din Palestina: cu America și cu Israelul nu se poate discuta de pe poziții de forță. Eliminând Irakul ca punct de convergență arabă împotriva Vestului în chestiunea palestiniană, America transmite mesajul atât Siriei, cât și Iranului – ultimii partizani ai soluției de forță – că toți cei care continuă rezistența vor fi zdrobiți. Discuțiile despre armele nucleare și biologice ale lui Saddam sunt, din această perspectivă, secundare și, în lumina faptului că nu au fost găsite, jenante.

{250} Lavinia Betea – *Lucrețiu Pătrășcanu: moartea unui lider comunist, studiu de caz,* Editura Humanitas, București, 2001; Florin Constantiniu – *PCR, Pătrășcanu și Transilvania: 1945–1946,* Editura Enciclopedică, București, 2001; Andrei Șerbulescu și G. Brătescu – *Actor* in *procesul Pătrășcanu: prima versiune a memoriilor lui Belu Zilber,* Editura Humanitas, București, 1997; Nicolae Henegariu și Mihai Giugariu – *Principiul bumerangului: documente ale procesului Lucrețiu Pătrășcanu,* Editura Vremea, București, 1996; Grigore Răduică – *Crime în lupta pentru putere, 1966–1968: ancheta cazului Pătrășcanu,* Editura Evenimentul Românesc, București, 1999; Anton Rațiu – *Cumplita odisee a grupului Lucrețiu Pătrășcanu; adevăruri dureroase,* Editura Gestiunea, București, 1996.

{251} Iosif Vissarionovici Stalin – *Materialismul dialectic și istoric,* Editura PRM, București, 1951.

{252} *Ibid.*

{253} Trebuie să remarcăm aici că socialiști romani ne-staliniști, cum ar fi Gherea, fac o distincție clară între «societate» și «o societate» – o contribuție originală la gândirea marxistă, după cum remarca și Henri H. Stahl, în *Gânditori și curente de istorie socială românească* (e-book pagină de Web), Universitatea din București, 2002 (citat la 15 octombrie 2003), disponibil la http://www.unibuc.ro/ebooks/Sociologie/henri/index.htm. Vezi și eseul despre Gherea din acest volum, în care arăt cum socialismul clasic românesc discută despre «societate» și «mod de producție» ca entități abstracte, ca idei conducătoare, și nu ca imagini ale realității imediate.

{254} Lucrețiu Pătrășcanu și Institutul de Studii Istorice și Social Politice de pe lângă CC al PCR – *Texte social-politice, 1921–1938,* Editura Politică, București, 1975.

{255} Lucrețiu Pătrășcanu – *Un veac de frământări sociale: 1821–1907,* Editura Politică, București, 1969.

{256} Lucrețiu Pătrășcanu – *Probleme de bază ale României,* Editura de Stat, București, 1946.

{257} Florin Constantiniu – *P.C.R., Pătrăşcanu şi Transilvania; 1945–1946, op. cit.*

{258} Lucreţiu Pătrăşcanu – *Un veac de frământări sociale: 1821–1907,* p. 6, *op. cit.*

{259} *Ibid.,* pp. 14–20.

{260} Radu Rosetti *Pentru ce s-au răsculat ţăranii,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.

{261} Pătrăşcanu foloseşte şi alte exemple, cum ar fi reglementările lui Mavrocordat din 1748, care stabilesc 12 zile de clacă în Moldova şi o serie de măriri ale normelor, mai târzii, care aduc zilele reale de munca la 40-60 în anii 1830, odată cu stabilizarea lor juridică în Regulamentul Organic. Vezi Lucreţiu Pătrăşcanu *Un veac de frământări sociale: 1821–1907, op. cit.*

{262} *Ibid.*

{263} Radu Rosetti – *Pentru ce s-au răsculat ţăranii, op. cit.*

{264} *bid.*

{265} *Ibid.*

{266} Ştefan Zeletin – *Neoliberalismul: studii asupra istoriei şi politicii burgheziei române,* ed. a 3a, Editura Scripta, Bucureşti, 1992.

{267} Mihail Sorin Rădulescu – *Elita liberală românească: 1866–1900,* Editurile All, Bucureşti, 2002.

{268} Lucreţiu Pătrăşcanu – *Un veac de frământări sociale : 1821–1907, op. cit.*

{269} *Ibid.,* p. 35.

{270} Ioan C. Filitti – «Clasele sociale în trecutul românilor» în *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială,* 6, nr. 3–4, 1925.

{271} Lucreţiu Pătrăşcanu – *Un veac de frământări sociale: 1821–1907, op. cit.,* capitolul 2.

{272} *Ibid.,* p. 58.

{273} *Ibid.* Tot aici Pătrăşcanu arată că mişcarea era, totuşi, departe de idealurile revoluţiei franceze.

{274} *Ibid.,* p. 115.

{275} Vlad Georgescu – *Istoria ideilor politice româneşti, 1369–1878,* Editura Jon Dumitru, München, 1987 ; Vlad Georgescu – *Memoires et projets de reforme dans les principautes roumaines, 1831–1848: repertoire et textes, avec un supplement pour les annees 1769–1830*, vol. 5, *Etudes et documents concernant le Sud-Est Europeen,* Bucureşti, 1972.

{276} Neagu M. Djuvara – *Între Orient şi Occident: Ţările Române la*

începutul epocii moderne (1800–1848), op. cit.

{277} Vlad Georgescu – *Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities, 1750–1831,* Boulder Colo., East European Quarterly, distr. Columbia University Press, New York, 1971.

{278} Virgil Nemoianu – *România şi liberalismul ei: atracţii ţi împotriviri, op. cit.*

{279} Lucreţiu Pătrăşcanu – *Un veac de frămîntări sociale: 1821–1907, op. cit.,* p. 132.

{280} Neagu *M.* Djuvara – *Între Orient şi Oaidcnt: Ţările Române la începutul epocii moderne (1800–1848), op. cit.*; Vlad Georgescu – *Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities, 1750–1831, op. cit.*

{281} Lucreţiu Pătrăşcanu – *Un veac de frămîntări sociale: 1821–1907, op. cit.,* p. 65.

{282} *Ibid.,* p. 66.

{283} Pătrăşcanu însuşi remarcă faptul că cererile lui Tudor erau timide în raport cu ideea marxistă despre «revoluţia burgheză», dar susţine că, lăsând la o parte limitările, acestea erau semnele ascensiunii burgheziei.

{284} Pătrăşcanu – *Un veac de frămîntări sociale: 1821–1907, op. cit.,* p. 63.

{285} Pătrăşcanu justifică, totuşi, chiar eşecul răscoalei prin caracterul ei capitalist-cămătăresc: «Într-adevăr, această revoluţie, condusă de reprezentanţii capitalului cămătăresc şi comercial, nu putea împinge forţele revoluţionare pe drumul consecvent al răsturnării stărilor sociale existente şi al înscăunării unui nou regim, acela burghezo-moşieresc. Boiernaşii şi negustorimea de categoria lui Tudor Vladimirescu, Vasile Moangă şi ceilalţi care se găseau în fruntea revoluţiei nu reprezentau o clasă, ci doar embrionul unei clase, a burgheziei de mai târziu. Iar în calitatea lor de reprezentanţi ai capitalului comercial şi cămătăresc, scopurile pe care şi le puseseră nu necesitau răsturnarea întregului regim.» *Ibid.,* p. 93.

{286} Andrei Oţetea – *Tudor Vladimirescu şi revoluţia din 1821,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

{287} «Revoluţia paşoptistă a avut un caracter burghez. Ea nu urmărea ca să întrebuinţăm cuvintele lui Marx decât să înlocuiască o minoritate prin alta. O clasă urma să ia locul alteia în ierarhia socială şi politică. De fapt, poate tindea la şi mai puţin, aşa cum s-a întâmplat ulterior în toate revoluţiile burgheze: noua clasă voia să împartă puterea cu cea veche.» Lucreţiu Pătrăşcanu – *Un veac de frămîntări sociale: 1821–1907, op. cit.,* p. 187.

{288} *Ibid.,* p. 204.

{289} *Ibid.,* pp. 190–199.

{290} Constantin Dobrogeanu-Gherea – *Opere,* voi. 4, *op. cit.*; H.-R. Patapievici – *Politice, op. cit.*; C. Rădulescu-Motru – *Cultura română şi politicianismul*, *op. cit.*

{291} Max Weber – *From Max Weber: Essays in Sociology, op. cit.*

{292} Ioan C. Filitti – «Clasele sociale în trecutul românilor», *op. cit.*

{293} *Ibid.,* p. 326.

{294} Andrew C. Janos – «Gentry in the modern world. The Romanian boyars and Hungarian nobles in the rising national state», *op. cit.*

{295} Vezi citatul din «Oligarhia română» inserat la sfârşitul eseului despre Gherea.

{296} % C. Rădulescu-Motru – *Cultura romană şi politicianismul, op. cit.*

{297} Ion Luca Caragiale – Opere, vol. 4, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965, p. 71.

{298} Tony Judt – «Romania: bottom of the heap», *The New York Review of Books,* 17, 1 noiembrie 2001 ; Robert D. Kaplan – *Eastward to Tartary: Travels in the Balkans, the Middle East, and the Caucasus,* la ed., Random House, New York, 2000.

{299} Claude Levi-Strauss – *Structural Anthropology,* Basic Books, New York, 1963.

{300} *Ibid.,* p. 18.

{301} Daniel Chirot – *Social Change in a Peripheral Society*; *the Creation of a Balkan Colony, op. cit.*; Kenneth Jowitt şi University of California Berkeley, Institute of International Studies – *Social Change in Romania, 1860-1940: a Debate on Development in a European Nation,* Institute of International Studies University of California, Berkeley, 1978.

{302} Numele lui Dinu şi cel al lui Radu au fost schimbate pentru a păstra anonimatul. Observaţiile au fost făcute în 1997.

{303} Dinu, un personaj relativ boem, este, paradoxal, foarte organizat şi conştiincios în viaţa sa profesională. Declaraţiile lui nu acoperă ceea ce face, ci ceea ce crede el că este un model de viaţă «respectabil».

{304} Harry Tnadms – «The self and social behavior in differing cultural contexts», *Psychological review,* 96, nr. 3, 1989.

{305} Max Weber – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. Talcott Parsons), Routledge, Londra, 1992.

{306} Emile Durkheim – *The Division of Labor in Society, op. cit.*

{307} Alexandr Zinoviev – *Homo Sovieticus,* Gollancz, Londra, 1985.

{308} Kenneth Jowitt şi University of California Berkeley, Institute of International Studies – *Social Change in Romania, 1860–1940: a Debate on Development in a European Nation, op. cit.*

{309} *Ibid.,* pp. 10-11.

{310} Alexandr Zinoviev – *Homo Sovieticus, op, cit.*

{311} Allan David Bloom – *The Closing of the American Mind,* Simon & Shuster, New York, 1987.

{312} Lucian Boia – *Istorie şi mit în conştiinţa românească, op. cit.*

{313} Mă simt obligat să fac o precizare de natură personală. Sunt de acord cu unele idei liberale clasice, mai ales cu cele care fundamentează societatea americană. Cred la fel de sincer însă că liberalii istorici români, deşi oneşti în proiectele lor de reformă socială, au avut limite, care, din motivele descrise mai sus, nu pot fi ignorate.

{314} E. Lovinescu – *Istoria civilizației române moderne, op. cit.*

{315} Walter D. Connor – *Socialism, Politics, and Equality: Hierarchy and Change in Eastern Europe and the USSR,* Columbia University Press, New York, 1979.

{316} Corneliu Cârțână – «Mobilitatea socială în România», *Sociologie românească,* 1, 2000.